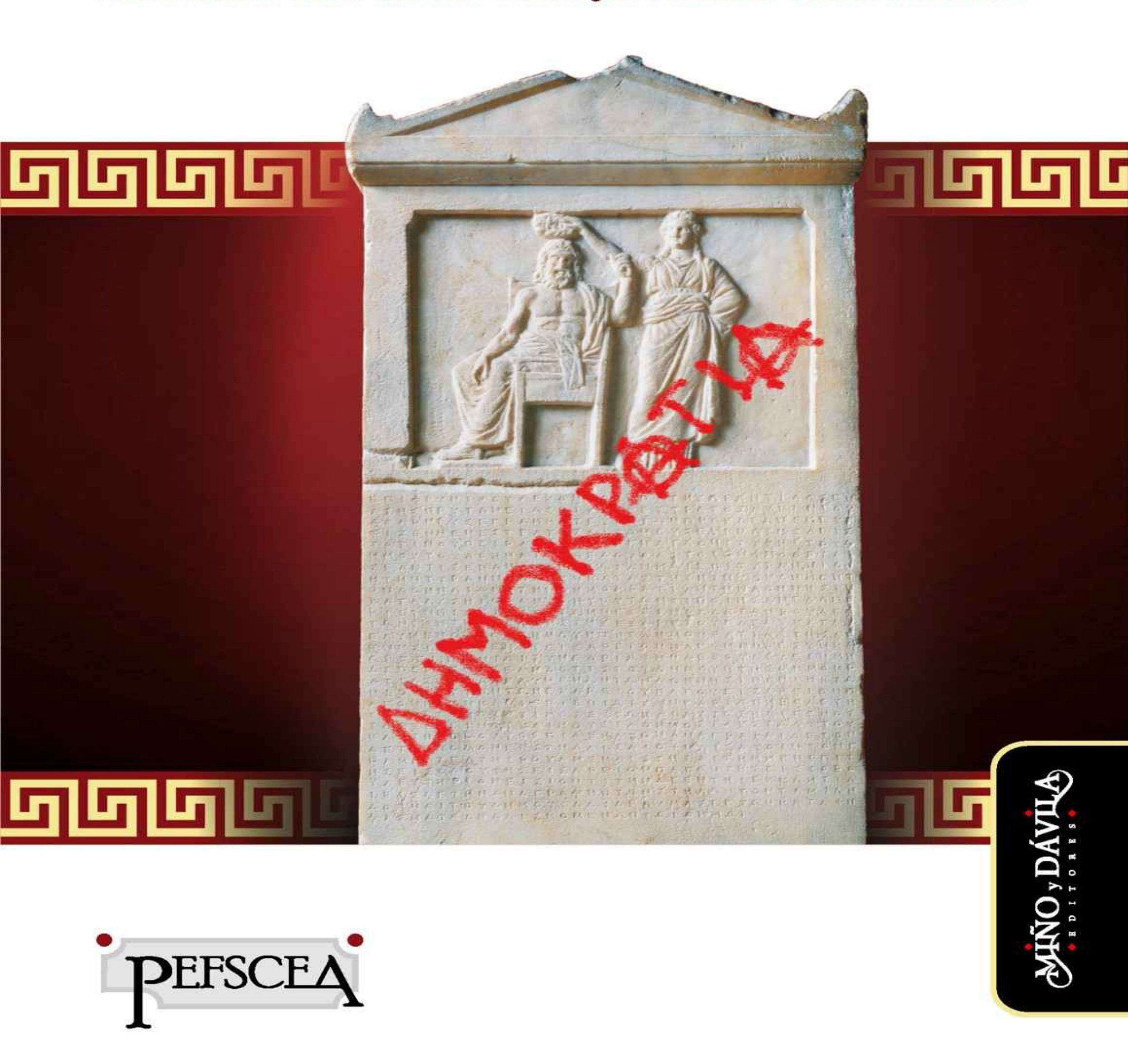
JULIÁN GALLEGO

LA ANARQUÍA DE LA DEMOCRACIA

ASAMBLEA ATENIENSE Y SUBJETIVACIÓN DEL PUEBLO



PEFSCEA

Imagen de tapa: Intervención sobre una fotografía de una estela (ca. 337 a.C.) con un relieve que muestra a Demokratía (¿divinizada?) coronando a Demos (el pueblo ateniense) y una inscripción con una ley contra la tiranía (Museo del Ágora, Atenas, objeto I 6524; cf. M. Lang, *The Athenian Citizen. Democracy in the Athenian Agora*, Athens, American School of Classical Studies, 2004, pp. 19-20; http://ascsa.net/id/agora/image/2008.19.0002?q=law_ against_tyranny&t=&v=list&sort=&s=2). Esta representación es congruente con otras del siglo IV a.C. en las que se percibe, siguiendo a Loraux (2008a: 251-272), que la *demokratía* ha perdido el *krátos*, es decir que la capacidad política del pueblo ha dejado de ser una fuerza no controlada ni dominada.

Diseño: Gerardo Miño
Composición: Laura Bono
Edición: Primera. Junio de 2018
ISBN: 978-84-16467-85-3
IBIC: HBLA1 [Historia clásica/civilización clásica]; **JPFB** [Anarquismo]; **JPH** [Estructura y procesos políticos]

Dirección postal: Tacuarí 540 (C1071AAL), Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel-fax: (54 11) 4331-1565
e-mail producción: produccion@minoydavila.com
e-mail administración: info@minoydavila.com
web: www.minoydavila.com
redes sociales: @MyDeditores, www.facebook.com/MinoyDavila

Índice

A la memoria de mi padre Ricardo H. Gallego
A la bondad de mi madre Edith A. Fernández

Agradecimientos

Como todo libro, éste tiene tras de sí un sinnúmero de reconocimientos acumulados a lo largo del tiempo a los que no siempre es posible hacer estricta justicia con nombre y apellido. Versiones preliminares de la mayoría de los capítulos de este libro fueron objeto de exposiciones en diferentes contextos académicos que con enorme gratitud me complace aquí señalar. El Capítulo 1 tiene su origen en una conferencia dictada en el ciclo *Problemas y Abordajes de la Historia Antigua*, en la Universidad Nacional de Mar del Plata en 2013. El Capítulo 2 se deriva de mi intervención en la *V Reunión de Historiadores del Mundo Griego Antiguo*, en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla en 2009. Expuse una primera versión del Capítulo 3 en la Universidad Nacional de General Sarmiento en 2016, en las *I Jornadas Multidisciplinarias sobre Mundo Antiguo y Medieval: "Aristóteles 2400 años"*. Los lineamientos del Capítulo 4 fueron desarrollados en una conferencia dictada en 2016 en la Universidad de Santiago de Compostela, gracias a la gentil invitación de Pedro López Barja de Quiroga. El Capítulo 5 es una versión revisada y ampliada de la ponencia leída en el *XXXVI Coloquio Internacional GIREA: "Lo viejo y lo nuevo en las Sociedades Antiguas"*, en la Universidad Autónoma de Barcelona en 2013. La elaboración del Capítulo 6 tiene un largo recorrido; una antigua versión fue leída en 2002 en la Universidad del País Vasco, Vitoria, gracias a la amable invitación de Ana Iriarte; más recientemente, nuevas versiones tomaron la forma de sendas conferencias en el Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Université de Franche-Comté, Besançon, en 2013, y en la Unité Mixte de Recherche: Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, en 2014, a partir de las cordiales

invitaciones de Antonio Gonzalès y Violaine Sebillotte-Cuchet, respectivamente. El Capítulo 7 formó parte de una exposición más extensa presentada en el *II Coloquio Internacional PEFSCEA: "El Estado en el Mediterráneo Antiguo"*, en la Universidad de Buenos Aires en 2009. El Capítulo 9 fue presentado en el *XXXIII Convegno Internazionale GIREA: "Dipendenza ed emarginazione nel Mondo Antico e Moderno"*, patrocinado por la Università degli Studi di Napoli Federico II en 2009. Los contenidos integrados en el Capítulo 10 se presentaron en las *IV Jornadas Nacionales / III Jornadas Internacionales de Historia Antigua*, en la Universidad Nacional de Córdoba en 2012, y en la Honorable Legislatura de la Provincia de San Juan en 2013. A todos/as los/as colegas, estudiantes y público en general que hicieron posible estos distintos eventos y que colaboraron con sus intervenciones aportando al desarrollo de los problemas planteados, vaya aquí mi más sincero agradecimiento por haberme permitido poner a prueba abiertamente mis ideas.

Quiero dar en especial las gracias a Mariano Requena y Ana Iriarte, quienes leyeron una versión inicial de este libro y, con sus estimulantes comentarios, me impulsaron a terminar de cerrarlo y publicarlo. Espero que quienes lo lean encuentren igualmente pertinentes las posturas y los argumentos que he desarrollado a lo largo de estas páginas.

Paola y Valentina, como siempre, están presentes con su amor de múltiples maneras, y sin ellas es muy probable que este libro nunca hubiera podido concretarse.

Buenos Aires, febrero de 2018

Introducción
Democracia y anarquía

Dice mi pueblo que puede leer
en su mano de obrero el destino
y que no hay adivino ni rey
que le pueda marcar el camino
que va a recorrer.

A. Zitarrosa,
Adagio a mi país (1972-1973).

¿Por qué empezar el libro con este fragmento de una de las tantas conmovedoramente bellas poesías de Alfredo Zitarrosa? A más de cuarenta años de su creación, ¿qué actualidad pueden tener para el pensamiento histórico de la política unos versos que aluden al sujeto obrero, que para muchos se ha agotado en su capacidad de producir política por sí mismo? Son algunos de los términos que se formulan y, fundamentalmente, los enunciados que los mismos soportan los que llaman nuestra atención. Porque antes de especificarse como "obrero" se trata del pueblo como conjunto que no se define por su carácter de entidad social sino por su capacidad de decidir sobre sí mismo, sin que autoridad alguna pueda trazar para él un sentido desde una posición exterior y/o superior. Sin embargo, que no haya figuras de autoridad que obedecer no implica que exista un destino prefijado a desentrañar desde alguna marca que deje entrever una ley histórica a cumplir. Parafraseando el fragmento zitarroseano, pero excluyendo cualquier atisbo de predeterminación en el camino a recorrer, más que de leer en la mano el destino se trata de decidir a mano un destino, como cuando los atenienses votaban a mano alzada en la asamblea popular un provenir cuyos sentidos,

cuyos efectos, solo advenían como consecuencia de sostener la decisión asumida colectivamente en la reunión del pueblo.

Este volumen explora, justamente, esta capacidad decisoria del pueblo en la asamblea ateniense y el modo en que esta subjetivación política des-inviste de autoridad a todo poder que no sea el de la propia reunión de la multitud ciudadana indiferenciada, esa que pueblo (*dêmos*) viene a designar con su magnífica polisemia entre el todo comunitario y la parte popular subalterna. El recorrido que se realiza aquí intenta, entonces, dar cuenta de esta singularidad de la actuación política del *dêmos* ateniense. En función de esto, asumo como punto de partida una línea de reflexión sobre la anarquía del acto democrático esbozada en mi libro *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política* (2003), dando continuidad así y al mismo tiempo revisando algunos de los análisis desarrollados allí. Por eso la importancia de la asamblea popular ateniense que se plantea en este texto. En este sentido, este escrito forma parte de un recorrido sobre la configuración del pueblo ateniense como sujeto político, que comienza con la obra recién citada y que espero completar con un tercer volumen sobre la desubjetivación política del pueblo, en el que se estudiará el agotamiento de esta experiencia y el papel de la asamblea en todo el proceso. Este libro es, pues, un punto intermedio en esta secuencia de investigación sobre la historia de una subjetividad política.

Ciertamente, hay una historia de esta asociación entre democracia y anarquía en la antigua Grecia que encuentra en la perspectiva de Platón su anclaje más estridente, pero que es previa a su virulenta invectiva y que continúa tras su intervención, como muestra la síntesis de Romilly (1975, 119-198). Con pretendida objetividad, la colección de testimonios y situaciones que realiza esta autora parece verificar por qué la democracia es esencialmente anárquica[1]. Esta comprobación, que nos sirve en este punto porque muestra precisamente la falta de principio y jerarquía que la idea democrática alienta, forma parte de una estrategia de la que Romilly se nutre.

Su mirada termina del lado de los críticos de la democracia por ser anárquica; pero ante el extremismo de Platón, la autora retrocede y arguye la posibilidad de una democracia que se vea despojada de sus males, que Isócrates y Aristóteles vendrían a avalar. El oligarca extremista es sustituido por el demócrata moderado, que se confunde muchas veces con el oligarca moderado. Esta democracia desprovista de anarquía, vale decir, la imposición de una suerte de doble negación de la *arkhé* (sin anarquía), es por cierto una afirmación de la *arkhé* que implica hacer que la democracia pierda su *krátos*, como señalaba Loraux (2008a, 251-272), pues el *krátos* solo insiste en la medida en que persiste el carácter conflictivo de la democracia, la contingencia de la política, y por ende la falta de orden estable y jerárquico.

La búsqueda de rebatir las miradas negativas de la democracia por ser anárquica tiene como primer referente las propias respuestas de los demócratas en la Atenas clásica, que preocupados por las críticas de los oligarcas tendieron a olvidar los comienzos conflictivos de la democracia, el *krátos* como victoria e imposición por la fuerza por parte del *dêmos*. Esto también se percibe en la representación de Tucídides (2.35-46) de la oración fúnebre que Pericles dirigió a los ciudadanos con motivo del funeral de los primeros atenienses caídos en combate, en el inicio de la Guerra del Peloponeso. A lo largo de estos pasajes se percibe el esfuerzo por defender la democracia de las habituales críticas de los oligarcas, que hacían hincapié en: la aplicación del mismo criterio de igualdad para quienes entre sí no lo eran; la discusión y el debate en asamblea como un incapacidad de la democracia para actuar competentemente; y, por último, la libertad democrática como forma de vivir en anarquía, sin respeto por las leyes.

Desde el renacimiento italiano hasta los padres fundadores de los Estados Unidos de América y los revolucionarios franceses, y más aún los enemigos de la revolución en Francia, el pensamiento occidental abunda en críticas a la democracia, con Atenas como ejemplo fundamental, debido a la anarquía que en ella había imperado. Cuando a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX

la democracia comenzó a ser considerada en términos positivos, su asociación con la anarquía fue dejada de lado, pues en general los demócratas consagraron sus esfuerzos a defenderla, afirmando que la democracia garantizaba todo lo contrario que lo que se le criticaba, reviviendo de algún modo los argumentos que Pericles desarrollaba en la oración fúnebre pero en el contexto de la expansión del capitalismo (Roberts 1994, 156-255)[2]. La equiparación de democracia y anarquía implica no solo una crítica sino su denegación como modelo a seguir; cuando la democracia es aceptada como forma de organización política, su asimilación con la anarquía desaparece del pensamiento, pues prima la idea de que la democracia entraña la vigencia de un principio de autoridad que la dota de legitimidad y legalidad.

La convicción que guía este libro radica en asumir positivamente la anarquía de la democracia en tanto que efecto de la soberanía del pueblo como sujeto político. El punto de partida de la indagación consiste en el análisis de la elaboración y el uso del término *demokratía* en la Atenas del siglo V a.C. Una serie de interferencias impide que este concepto quede enteramente definido con los significados de organización constitucional y/o forma de estado. Recurriendo a la descomposición del vocablo con arreglo a sus elementos formadores, *dêmos* y *krátos*, así como al sentido situacional de ambas voces y a la operatoria concreta del pueblo ateniense en la asamblea, lo que se pone de relieve es que, más que el funcionamiento pautado de un sistema institucional, *demokratía* designa la fuerza en acto de un sujeto político.

Ahora bien, el par conceptual *krátos-arkhé* conforma un recurso fundamental del lenguaje griego sobre el poder, en la medida en que se trata de palabras polivalentes. En general, *krátos* evoca una superioridad en que la fuerza directa aplicada sobre otro sigue siendo claramente visible; en cambio, *arkhé* parece hacer referencia a una dominación ya establecida a través de un sistema de gobierno. Pero el idioma del poder es lo suficientemente versátil como para posibilitar trasvases entre las significaciones. A menudo, las

representaciones del ejercicio de la soberanía por parte del *dêmos* se asocian con la evitación del término *krátos* y la preferencia por la noción de *arkhé* como nombre del mando legítimo. Platón sistematiza la oposición entre ambas ideas cuando se integran en el campo semántico del vocablo *dêmos*: *demokratía ánarkhos*. Algunas veces, empero, más que una antítesis se trata de una fluctuación que permite pasar del registro de una expresión al de la otra, e incluso establecer diferentes formas de asociación entre *dêmos*, *krátos*, *arkhé* y el conjunto de nociones que se vinculan a éstas.

No solo Platón sino también Aristóteles colabora en establecer la asociación entre democracia y anarquía al analizar las causas de la *stásis*, en la medida en que, asevera, los ricos se sublevan contra la democracia por desprecio al desorden y la anarquía. Asimismo, puesto que la base de la democracia es la libertad y la igualdad aritmética, esto conduce necesariamente a la soberanía de la multitud: los pobres son más numerosos y, por eso, más poderosos que los ricos, tornando soberana la opinión de la mayoría. A este rasgo se suma el hecho de que la libertad democrática implica el hecho de vivir como se quiera; de esto se deriva que esta democracia tiene la aspiración de no ser gobernada (*mè árkhesthai*) por nadie, evidenciando así su carácter anárquico, una negación de la *arkhé*. La crítica aristotélica de la naturaleza anárquica de la democracia hace hincapié en una situación en que las decisiones del pueblo y los demagogos se sitúan por encima de las leyes, a punto tal que ya no podría considerársela una constitución, puesto que a raíz de esta dinámica todas las *arkhaí* se disuelven; esta ruptura produce un efecto semejante a la negación de la *arkhé*. Ponderar qué puede significar afirmar que la democracia es anárquica en relación con la Atenas clásica implica, pues, explorar históricamente la configuración, a la vez práctica y discursiva, de este enunciado fundamental.

La intersección entre los términos *dêmos*, *krátos* y *arkhé*, a través de la asociación que se expresa en la idea de democracia o la que se esboza entre ésta y anarquía, comporta el problema de los comienzos de la democracia, lo

cual equivale a decir también, conforme al argumento que aquí se plantea, los inicios de la anarquía con la que aquélla se asocia. Las miradas filosóficas tienen algo para exponer al respecto. La cuestión de la invención de la política es, en cierto sentido, un aspecto central del mito del *Protágoras* de Platón. La comparación entre la perspectiva sobre los dioses en este diálogo y la del fragmento del *Sísifo* atribuido a Critias permite ponderar el rol atribuido a dioses y a hombres en la creación del arte político, un invento que el pensamiento sofístico de Protágoras habría asumido como plenamente humano bajo las condiciones de la democracia ateniense del siglo V. Pero Platón prefiere desactivar el carácter secular y humano de este suceso poniéndolo bajo una égida sacral.

La naturalización de la democracia que se deduce de la mirada aristotélica de la evolución política ateniense, de la democracia antigua a la nueva, es también un modo de neutralizar los efectos radicales del acontecimiento democrático. Esto exhumaría los peligros siempre presentes en una democracia, el desorden y la anarquía, que el propio filósofo percibe como causas de la *stásis* en la medida en que se trata de una democracia en que el pueblo se vuelve un tirano colectivo guiado por malos demagogos. Aristóteles puede abiertamente asociar democracia con anarquía, o puede no usar este vocablo; pero como el efecto de una democracia en que los decretos del pueblo se sitúan por encima de la ley es la disolución de las magistraturas (*arkhaí*), se puede tener por seguro entonces que se trata de una democracia sin *arkhé*.

Una mirada histórica del acontecimiento democrático tiene que permitir entender qué es lo que tanto perturba a los filósofos de una democracia en que la soberanía del pueblo se coloca por encima de la soberanía de la ley: el *dêmos* como agente autónomo emancipado del control de cualquier autoridad. La emergencia de este sujeto político y el acontecimiento que marca la ruptura implican cesuras, mutaciones y reconfiguraciones institucionales, así como modos de reflexionar sobre estos sucesos. En efecto,

la configuración del *dêmos* como sujeto político es igualmente el producto de los discursos que piensan la ruptura, los modos de pensamiento del acontecimiento democrático. Se trata del cruce entre prácticas políticas (que se articulan con instituciones, pero no se limitan a éstas) y prácticas que piensan la política (que existen y se desarrollan en relación con diversas prácticas sociales, según los diferentes discursos implicados). De esta manera, el acontecimiento es también el pensamiento del acontecimiento así como el sujeto político es igualmente el pensamiento del sujeto político.

La instauración de la democracia llamada radical, esa que en definitiva es la referencia obligada de las críticas de Platón y Aristóteles, requiere entender el rol central de las prácticas asamblearias en la experiencia democrática ateniense y, a partir de las mismas, las condiciones anárquicas de la decisión en la democracia. Los modos en que se percibe este papel pueden fluctuar entre una perspectiva que la entiende como efecto de una pura fuerza instituyente y mutable, sin un anclaje exterior a sí misma (el *krátos* soberano de la decisión popular), o como una operatoria reglada y ordenada que se organiza sobre un fundamento que se supone estable (la *arkhé* soberana de la ley). En la medida en que esta experiencia tiene unos límites temporales concretos, una lectura en clave de procesos de instauración y destitución de una subjetividad política, o subjetivación y desubjetivación, permite comprender la operatoria del dispositivo asambleario en la situación de la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C.

Este procedimiento asambleario implica el debate entre argumentos, entre discursos en posiciones relativas, que buscan predominar unos sobre otros persuadiendo, convenciendo. La parodia del método antilógico de Protágoras en las *Nubes* de Aristófanes pone de relieve el esquema formal de este funcionamiento discursivo. Es un modelo que habilita la discusión pero también un punto de detención a la proliferación de los enunciados, mediante el forzamiento de un lugar nuevo con respecto al par conformado entre el argumento fuerte y el argumento débil, que implica un mismo plano de

existencia para ambos. La búsqueda de un nuevo lugar, inexistente desde el punto de vista de dicho par, se vincula con la operatoria sofística que trata de que se acepte lo que en principio es rechazado: hacer que parezca válido lo que no es tenido por tal. Cuando esto sucede, el sistema binario de lugares se desarma, en el sentido de que la oposición formal en torno a la cual se había organizado el debate queda sin efecto. El nuevo lugar es el de una verdad triunfante, pero relativa, momentánea, circunstancial, políticamente aceptada hasta que un nuevo debate abre el juego discursivo mediante la refutación.

Estos diversos aspectos del funcionamiento democrático así como las condiciones de subjetivación y desubjetivación política del *dêmos* tienen en la *República de los atenienses* del Viejo Oligarca un documento significativo para entenderlos. El autor deduce los efectos que cabría obtener en caso de que la democracia fuera derrocada: la destitución política del *dêmos* provocaría su pronta caída en la esclavitud (*douleía*). La marginación de los plebeyos (*poneroí*), al quedar privados de la participación en el poder, comportaría la pérdida de la libertad democrática, subsumiéndolos en una relación de dependencia que los equipararía con esclavos y metecos. La agudeza de este diagnóstico sobre los efectos sociales de la supresión de la soberanía popular se comprende mejor a la luz de las renovadas formas de dependencia que amenazan a los ciudadanos pobres desde fines de la Guerra del Peloponeso, lo cual constituye en el plano político un indicio del tipo de democracia que imperará en el siglo IV. Pero, a la vez, la conjetura del Viejo Oligarca pone de relieve en lo inmediato las tensiones que se desatarán abiertamente con la guerra civil de los años 411 a 403, los sucesivos golpes oligárquicos y las posteriores restauraciones democráticas, es decir, el momento en que la política del *dêmos* se debilita internamente a raíz de su propia incapacidad para reforzar la democracia.

El análisis que proponemos llevar a cabo no puede desplegarse más que en el cruce de las miradas de los antiguos con las nociones e ideas contemporáneas de la política, la democracia, el sujeto, y las coincidencias

entre *demokratía* y populismo como modos anárquicos de acción política popular[3]. No es ajena a la época actual, por cierto, la interrogación sobre qué es lo que da legitimidad a un sistema político. Se habla, por ejemplo, de democracia institucional o constitucional o de democracia plebiscitaria o populista. ¿Qué pueblo es el que da legitimidad a una o a otra? ¿Uno se apega a la ley mientras que el otro se configura en su articulación con un líder? La cuestión estriba, como ya se ha adelantado, en que pueblo denomina al conjunto de la comunidad así como a la parte plebeya de la misma. La democracia, entonces, deviene anárquica en la medida en que el *dêmos* como sujeto político opera sobre este entresijo, poniendo de relieve su capacidad igualitaria como fuerza no controlada ni dominada, de manera que la parte plebeya se funde con la totalidad comunitaria[4]. La democracia es el acto soberano del *dêmos*, que puede reconfigurarla con cada decisión en que manifiesta su *krátos*. En síntesis, éste es el recorrido que este libro quiere invitar a realizar y pensar, reivindicando lo que el análisis histórico de la política antigua tiene de pensamiento político en el presente.

PARTE I

EL PROBLEMA:
DÊMOS, *KRÁTOS*, *ARKHÉ*

Capítulo 1
Tras el nombre de democracia

Es un lugar común en nuestro pensamiento histórico asociar la llamada época de Pericles con el momento central de la democracia ateniense y, por ende, asumir su existencia en tanto que articulación de prácticas y discursos. Cuatro principios prácticos se suelen invocar como garantes de la vigencia de este régimen en la Atenas clásica: la igualdad y la libertad de palabra para todos los ciudadanos; el acceso a los cargos públicos abierto a una buena parte de ellos; la paga por el ejercicio de ciertos cargos; la invención de nuevas instancias de gobierno en función del control del desempeño de los cargos. La actividad política inusitada que caracteriza el período se asocia con la configuración de una situación sin precedentes que comienza a ser identificada con el nombre de *demokratía*. Como se sabe, esta voz procede de la conjunción de los términos *dêmos* y *krátos*, pueblo y poder (aunque también victoria), siendo entonces la *demokratía* la expresión que denota el poder del pueblo (y también su victoria).

Ahora bien, el origen de la locución y las motivaciones que condujeron a su acuñación siguen generado controversias entre los especialistas. Según sostenía Vlastos (1953), el vocablo *demokratía* surgía después de la palabra *isonomía*: mientras que aquél comenzó a utilizarse en la segunda mitad del siglo V a.C., ésta se articulaba con las reformas de Clístenes[5]. Sin embargo, Hansen (1994, 27-28) ha señalado que el sustantivo *demokratía* se habría empleado ya a finales del siglo VI o comienzos del V. Para Sancho Rocher (1997, 194-196), si bien resulta plausible que la idea de *isonomía* fuera creada por aquellos que fueron más allá de la *eunomía* soloniana, el nombre

de *demokratía* fue la denominación recibida por un régimen afirmado en la soberanía del *dêmos* (todos los ciudadanos) frente a la reclamada por los pocos. Últimamente, Harris (2016) pretende revisar buena parte de los análisis previos proponiendo que la palabra *demokratía* es un eslogan oportunista creado por los atenienses en los años 420 para justificar la guerra contra Esparta y, a la vez, afirmar que el real imperio de la ley existía solo en Atenas, en oposición a la oligarquía/aristocracia y la tiranía. En su argumento, Harris deja de lado evidencias significativas (como el hecho de que Heródoto asocia a Clístenes con la *demokratía*) y hace desaparecer las reformas de Efialtes de los cambios políticos ocurridos en Atenas.

Por otra parte, según muchos estudiosos el término *demokratía* tendría un origen peyorativo, en la medida en que sería un mote acuñado por los opositores al régimen[6]. Así se pronunciaba, por ejemplo, Loraux (2008b, 213), que lo asociaba al problema de la disimulación del *krátos*, como veremos a continuación. Esta perspectiva se ha convertido prácticamente en una ortodoxia a partir de la posición sentada por Sealey (1974), que de algún modo está en el horizonte de la interpretación de Canfora (2006, 7-10; 2014, 158-162) cuando deliberadamente explica la idea de *krátos* como ejercicio violento del poder. A esta visión se opone Hansen (2008), que no percibe un alcance despectivo en los usos del vocablo *demokratía* de los que se tiene registro en el último tercio del siglo V, salvo en posturas como la del Viejo Oligarca (cf. *infra*, Cap. 9). Más matizado resulta el enfoque de Ober (2008), que sostiene que el *krátos* del *dêmos* remite a un sentido que consiste en la capacidad de actuar en el espacio público, aunque reconoce aspectos despreciativos en ciertos usos de *demokratía*, como cuando los críticos del régimen utilizan la idea intencionalmente con el significado de gobierno de la mayoría.

Sin embargo, según Loraux (2008a, 68; cf. 2012, 177-225), en el contexto concreto de la Atenas del siglo V se verificaría en el discurso cívico una ausencia deliberada del término *krátos*. Para la autora, las dificultades que

presentaba su uso eran similares a las que acarreaba la presencia de la *stásis* dentro de la *pólis* y, al igual que lo que sucedía en este caso, su evitación en las representaciones políticas de la ciudad ateniense apuntaba al olvido del *krátos* en función de configurar una ciudad ideológicamente unida y sin conflictos. Tal vez por ello los propios demócratas eludieran la aplicación del término, más aún en asociación con *dêmos*:

> "Dentro de la ciudad, *krátos*, como dijimos, es una palabra desprestigiada, y si *dêmos* puede designar al pueblo como un todo, existe también un uso muy partidario del vocablo para referirse al partido popular. De ahí que ya en el siglo V los demócratas eviten sistemáticamente el término *demokratía*. Pero al evitar pronunciar un nombre que quizás ha sido impuesto al régimen por sus adversarios como el más despectivo de los apodos…, toman a su cargo la representación oligárquica del régimen".

Loraux (2008a, 69) deja en claro que entre los demócratas esta denegación es subsidiaria de la del conflicto, postulando el consenso como ley de la política, y ve en Platón la revelación del *krátos* que los atenienses reprimían en el discurso oficial sobre la ciudad unida; el filósofo, pues, muestra con crudeza el *krátos* del *dêmos* allí donde usualmente se lo disimula:

> "Por estas razones, Platón no se priva en absoluto de designar todo aquello que en la democracia depende del *krátos*. Y para que las cosas sean claras, es en la prosa institucional de la oración fúnebre y en el corazón del elogio del régimen donde introduce subrepticiamente la afirmación reiterada del *krátos* que, de atenernos a Tucídides, Pericles limitaba estrictamente a los pasajes militares de su discurso. Platón saca así a la luz las operaciones que se procesan en el 'alma' de la ciudad para pensar la democracia en la ortodoxia del consenso".

Ciertamente, el eje medular del análisis de Loraux sobre lo que *krátos* solía expresar se centra fundamentalmente en el hecho de que la supremacía de una parte de la ciudad sobre la otra se había conseguido mediante una victoria, es

decir, un acto de fuerza agresivo o bélico. Existe, sin embargo, una oposición entre las nociones de *krátos* y *arkhé* que la autora sugiere de pasada pero que no desarrolla ni constituye el centro de su reflexión. En efecto, según la propuesta de Loraux (2008a, 54; cf. 2008a, 68, 263 y n. 56, 267; 2008b, 212-214):

> "… Debemos ocuparnos de las palabras ausentes del discurso cívico, por ejemplo el término *krátos*, cuya ocultación es tendenciosa ya que se prefiere el vocablo *arkhé* en las enfáticas tiradas oratorias, el cual designa el poder institucional compartido y renovado en la sucesión sin discontinuidad de los magistrados en el núcleo de la ciudad. Con *arkhé* no estamos muy lejos del *méson* conciliador. *Krátos*, en cambio, es aquello que la ciudad teme por sobre todas las cosas, hasta el punto de callar su nombre cada vez que es posible hacerlo".

En la medida en que la utilización o la evitación del término *demokratía* dependen de estas consideraciones en torno a *krátos* y *arkhé*, cabe señalar aquí el rol ejecutado por Platón en la sistematización acabada de la oposición entre estas nociones en asociación con el horizonte delimitado por el término *dêmos*. En la *República* (558c) se puede leer una definición de las características de este poder popular, con toda su carga de valoración negativa:

> "Así pues, la democracia tendría éstas y otras cosas semejantes, y sería, según parece, un régimen político placentero, anárquico y abigarrado (*hedeîa politeía kaì ánarkhos kaì poikíle*), repartiendo indistintamente una igualdad política (*isóteta*) a los iguales (*ísois*) y a los desiguales (*anísois*)".

En efecto, como ya indicamos en el punto de partida de este libro, la crítica de Platón a la democracia es esclarecedora en este sentido, puesto que para su pensamiento ella resulta totalmente anárquica, sin *arkhé*, debido a la vigencia de una igualdad aritmética no jerárquica (*República*, 557a-562e)[7]. Si no tiene *arkhé* carece entonces de un principio cierto de determinación, y esto es lo

que lleva a que sus magistraturas se vuelvan poderes indefinidos. La democracia como soberanía del pueblo queda representada, en cuanto a su principio activo, por el término *krátos*, que nos señala la presencia de una fuerza más que de un gobierno.

Platón opera con los sentidos diversos de *dêmos*, *krátos* y *arkhé*, confronta a éste con aquéllos y termina planteando un principio jerárquico que, en verdad, apunta contra la soberanía popular, poniendo de relieve la necesidad de expulsar la política del pueblo del terreno de la *pólis*. Para Rancière (1992, 59; cf. 1996, 83-99), es la falta de *arkhé* lo que explica que la democracia carezca de principio de determinación, y esto es lo que lleva al equívoco:

> "La política no es la promulgación del principio, la ley, o la identidad de una comunidad. Como señaló Platón, la democracia no tiene *arkhé*, no tiene medida. La singularidad del acto del *dêmos* –un *krateîn* en vez de un *árkhein*– depende de un desorden originario o una cuenta equivocada: el *dêmos*, o pueblo, es al mismo tiempo el nombre de una comunidad y el nombre para su división, para el manejo de un equívoco. Y más allá de cualquier equívoco particular, la 'política del pueblo' transgrede lo estatal [*policy*], porque el pueblo es siempre más o menos que él mismo. Es el poder del *uno más*, el poder de *cualquiera*, que confunde el ordenamiento correcto de lo estatal".

O, como indica Rhodes (2000b, 474-475; cf. Paiaro 2012) desde una perspectiva histórica: "Atenas no era anárquica… Pero el potencial para la anarquía estaba siempre allí…". Por lo tanto, no solo se presentan ambigüedades en cuanto al sentido y al uso del término *krátos* sino también en torno al significado y al empleo de *dêmos*, más aún en conjunción con aquél.

Para Hansen (1983, 139-160; cf. 1987, 96-97, 104; 1989b, 213-218; 2010), el vocablo *dêmos* presenta cuatro sentidos. En un plano institucional, hay una equiparación de *dêmos* con *ekklesía*, de manera que el término representa al pueblo en asamblea. Pero en una acepción más amplia la voz designa a todos

los atenienses o, lo que es lo mismo según Hansen, al estado ateniense. Finalmente, en su alcance constitucional el vocablo es sinónimo de *demokratía*, mientras que desde el punto de vista social su utilización denota a la gente común.

Ahora bien, el problema de los diferentes sentidos del término *dêmos* parece no agotarse con esta enumeración, por más abarcadora que ella pueda parecer, pues si se presta atención existen contradicciones entre las diferentes acepciones indicadas. Para comenzar a discernir los aspectos de este problema, partamos de una observación de Finley (1980, 77-78):

> "Para un ciudadano de la Atenas clásica no hubiera sido fácil trazar una línea divisoria clara entre ese 'nosotros' –esto es, el pueblo llano– y ese 'ellos' –esto es, la minoría gubernamental–. Ésta es una dicotomía que frecuentísimamente aflora en las respuestas de nuestros apáticos coetáneos. Tal diferencia de actitudes proviene de la fundamental divergencia entre una democracia de participación directa y una democracia representativa, o sea, no-participativa".

Ateniéndonos a la clasificación de Hansen en cuanto a la existencia de cuatro sentidos diferentes para la palabra *dêmos*, la referencia de Finley al pueblo llano en contraposición con la élite se corresponde con el cuarto sentido del vocablo, esto es, la gente común, pero con la salvedad de que, según Finley, en términos políticos y en el marco de la participación popular esta divisoria es efecto de una transposición de la situación contemporánea a la Grecia antigua, perdiendo de vista qué es lo que se está comparando. Como reconoce Finley (1986, 12):

> "La ambigüedad de la palabra *dêmos* es muy significativa: por una parte, se refería al cuerpo de ciudadanos como un todo…; por otra parte, se refería al pueblo común, a los muchos, los pobres… La palabra latina *populus* tenía también la doble connotación. Sin embargo, no se dudaba en el momento de usarla en un contexto dado: los escritores y oradores

griegos y romanos pasaban libremente de un sentido a otro con fácil comprensión, y, cuando criticaban a la democracia, jugaban libremente con el vocablo *dêmos* o *populus* con no menos comprensión”.

Apelando a Rancière (1996, 13-34), podría decirse que esta ambigüedad, incluso este malentendido, alrededor del vocablo *dêmos* atestigua la dimensión política del asunto, pues en este plano resulta claro que la política pasa a ser un atributo del pueblo. Ciertamente, tras el nombre *dêmos* circula una indistinción entre el conjunto de los ciudadanos y las clases subalternas, así como entre el acto plebiscitario de la asamblea y la ley instituida por la constitución de un gobierno, ya que designa tanto a la comunidad entera cuanto a lo que conforma la parte popular, tanto a la reunión asamblearia concreta cuanto al andamiaje institucional de lo que se considera como un estado, que en la Atenas de Pericles se nutre de las decisiones asamblearias. Estas definiciones de *dêmos* son, por cierto, interiores a una misma base común, son inmanentes a un mismo plano, es decir, no son definiciones externas dadas por un observador que trasciende y contempla pasivamente la situación, sino que son definiciones internas para un habitante de la situación. Siendo así, resulta claro que el malentendido del que hablamos no implica una falta de claridad conceptual sino la instancia misma de un conflicto irresoluble dentro del cuerpo político ateniense, que adquiere expresión en la práctica de la asamblea[8].

Por otra parte, también es menester distinguir al *dêmos* de los muchos, pues si bien es cierto que, como planteaba Aristóteles en la *Política*, generalmente los pobres son muchos y los ricos son pocos, no obstante, no debe confundirse la idea de los muchos con la de una voluntad general conformada a partir de una mayoría política en la situación de la asamblea, es decir, organizada en torno a la toma de una decisión en una momento determinado y ante una circunstancia singular[9]. Es justamente esta indiscernibilidad la que circula en la indefinición del nombre *dêmos*. En la asamblea, después de aprobada una propuesta a partir de la votación se

atribuye la resolución al *dêmos* como conjunto de todos los ciudadanos, y así se refleja en los encabezados de los decretos conservados en las inscripciones. La mayoría conformada en la votación no tiene por qué coincidir con los sectores populares, a pesar de que, ciertamente, éstos se hallan presentes en el momento de decidir. Finalmente, la identificación de los pobres con los muchos y de los ricos con los pocos solo tiene sentido cuando se piensa la relación entre el estado y las clases (que podemos asociar con las ideas de *koinonía* o comunidad y de *politeía* o forma de gobierno), cuestión que queda en suspenso en el seno de la asamblea.

En consecuencia, si el *dêmos* es tanto el conjunto de los ciudadanos cuanto una parte de esta totalidad, entonces, el *dêmos* implica una posición de conflicto o de disputa; porque, en definitiva, ¿qué es el *dêmos*? Es el nombre que recibe el *impasse* entre su definición como todo y como parte; es el punto de existencia evanescente entre una consistencia y otra que no se acoplan a la perfección. Hecho por el cual hay conflicto entre ambas, y por ende una inconsistencia. Aquí nos encontramos con la *stásis*, que los autores griegos no dejan nunca de fustigar. Si *dêmos* es el nombre de esta dislocación, entonces su esencia nunca podrá quedar exhaustivamente definida. El modo de su existencia contingente es lo que cuenta. Podría decirse que, dado que no consiste sino que in-consiste, el *dêmos* insiste como el nombre de una tensión cuya existencia se resuelve siempre en acto, y de allí la importancia de la asamblea.

Considerado de este modo, *dêmos* ya no designa a una parte sociológicamente construible (la plebe, los pobres) sino a una capacidad política. La resolución en acto del carácter de esta capacidad implica la decisión de un sujeto, cuya producción se realiza en la asamblea democrática, dispositivo que permite actuar sobre el desacuerdo entre el todo y la parte por medio de procedimientos concretos: hablar, debatir, votar, decidir. Esta capacidad política del *dêmos* manifestada en acto en las reuniones de la asamblea no se reduce evidentemente a la existencia de ésta como institución

propia de la *demokratía* entendida como *politeía* o forma de gobierno democrática. La política bajo estas pautas resulta una práctica del orden de lo común, pues lo común es lo que permite al *dêmos* operar en acto. La propia idea de "poner en común" o "llevar al centro" revela que el cuerpo político concretamente conformado en la asamblea es una potencia soberana que no se prescribe sino que se afirma en la acción.

Sobre los atributos de lo común (*koinón*) y la fuerza (*krátos*) colocada en el centro (*es méson*) pivoteará toda la ambigüedad del término *dêmos*. Hablamos justamente de la fuerza soberana del pueblo, de lo cual la palabra *demokratía*, aun usada en un sentido crítico o peyorativo, viene a demostrar el rasgo singular del acontecimiento histórico que designa. El carácter común borra toda jerarquía y todo lugar en beneficio de lo anónimo: cualquier ciudadano puede tomar la palabra y hacer una propuesta. Pero este carácter común no significa comunitario sino el terreno en el que tiene lugar el proceso de división de la comunidad en torno a la decisión y, por ende, la paralela conformación de un sujeto político[10]. Si el debate se da en nombre del *dêmos*, los enunciados contrapuestos señalan sin embargo que ninguna de las propuestas se identifica plenamente con el interés del *dêmos*, si no, no habría división alguna. La votación por mayoría indica el momento crucial de la división, una tensión que ha desplegado sus recursos mostrando el accionar del sujeto político. De esta manera, el pueblo a través de una participación política directa, no representativa, generó un tipo de práctica que nos sitúa ante un fenómeno excepcional, una verdadera invención de la política bajo su modo democrático (cf. Rancière 1996, 33, 51-52): la actuación de un cuerpo en el que un principio de igualdad genérica deja sin efecto las desigualdades y jerarquías sociales[11]. Lo que la situación ateniense nos brinda a este respecto, lo que a riesgo de anacronismo este laboratorio nos permite pensar (cf. Loraux 2008a, 201-217), es en qué circunstancias la asamblea asume la precariedad o la volatilidad que su práctica habilita, sin subsumir el "nosotros" que en ella se configura bajo condición de otra instancia exterior o

superior al propio dispositivo asambleario.

Esta capacidad instituyente de la asamblea ateniense se ha asociado con la instauración misma de la democracia, de manera que se ha planteado la continuidad de esta situación entre los siglos VI y IV a.C., desde las reformas de Clístenes a la caída de Atenas en Queronea[12]. A mi manera de ver, más que una evolución gradualista a lo largo de la cual se prueban unas formas de organización institucional y se introducen correcciones ante los inconvenientes o incluso los conflictos que pudieron ocasionar, existen en este período acontecimientos que ponderar, rupturas y mutaciones que destacar. Si con la *isonomía* la asamblea pudo haber asumido entonces un papel preponderante, sabemos que el eje central de las reformas clisténicas giró en torno al consejo de los quinientos. Pero la autoridad conservada por el Areópago como guardián de la constitución, o de las leyes, o en todo caso la recuperación durante las Guerras Médicas de una función que ya estaría en sus manos en tiempos de Solón, o tal vez antes, resultó en diversos planos un límite efectivo para el accionar de la asamblea de acuerdo con sus prácticas habituales, empezando por el hecho de que el Areópago intervenía examinando a los magistrados electos y llevando a cabo el control de las rendiciones de cuenta y los procesos contra los oficiales en caso de mal desempeño de los cargos. La cuestión importante es que, por un lado, los miembros vitalicios del consejo del Areópago no estaban sometidos al procedimiento de la rendición de cuenta, mientras que, por el otro, este órgano podía revisar determinadas decisiones de la asamblea en virtud de su función como guardián de las leyes.

La ruptura de este sistema de tutela aristocrática sobre la democracia ejercida por el consejo del Areópago nos sitúa en el momento crucial de la revolución de Efialtes[13]. Sin detenernos ahora en los aspectos específicos inherentes a esta mutación (cf. *infra*, Cap. 6; Gallego 2003, 65-94), el punto decisivo radica en que el procedimiento asambleario se transforma entonces en el eje de la constitución. Pero paradójicamente, según la visión de

Aristóteles (*Política*, 1292a 2-37), puesto que los decretos serían soberanos por encima de la ley (*tà psephísmata kýria êi allà mè ho nómos*), esta situación pondría en suspenso todas las magistraturas (*katalúontai pâsai hai arkhaí*) y, en definitiva, la constitución misma, de modo que este tipo de democracia ya no sería una constitución (*tèn toiaúten eînai demokratían ou politeían*). Así, aunque no puede negarse la autoridad suprema de quienes deciden en este tipo de democracia, cuando la ley no es soberana queda negado su carácter de constitución. En términos aristotélicos, éste sería todo el problema que presentarían las llamadas magistraturas indefinidas (*aóristoi arkhaí*) en una democracia, dado que ningún poder superior o exterior condicionaría el desempeño plebiscitario ni lo controlaría o sometería a rendición de cuenta. En efecto, puesto que los decretos del pueblo son soberanos por encima de la ley, esta situación produce la abolición de todas las magistraturas como poderes claramente determinados y limitados[14].

Ciertamente, el libro III de la *Política* (1275a 22-1275b 21; cf. Gallego 2003, 163-193) parte de una definición abstracta: "El ciudadano sin más por ningún rasgo se define (*horízetai*) mejor que por participar en la justicia y en el gobierno (*metékhein kríseos kaì arkhês*)". La ampliación de la definición del ciudadano hace hincapié en la existencia o no de restricciones para el ejercicio de los cargos (*tôn arkhôn*): "unos poseen un límite de tiempo, de modo que no pueden ser desempeñados dos veces por la misma persona, o después de intervalos determinados (*horisménon*)[15]; otros se ejercen por un tiempo ilimitado (*aóristos*), como el juez y el asambleísta". Ante la posible objeción de que "éstos no son gobernantes (*árkhontas*) ni tienen por ello parte en el gobierno (*arkhês*)", Aristóteles se ve obligado a aclarar que se trata de una mera cuestión de nombres y que es ridículo despojar del poder (*arkhês*) a los que ejercen la autoridad suprema (*toùs kuriotátous*). Pero el problema radica en que no hay nombre (*anónymon*) para lo que es común (*koinón*) al juez y al asambleísta y cómo llamarlo. Aristóteles propone entonces definir (*diorismoû*) a ambos como magistratura indefinida (*aóristos*

arkhé). La cualidad distintiva de los poderes del asambleísta y el juez –que, no lo olvidemos, ejercen la soberanía– queda comprendida en esta definición. Pero esta distinción designa a la vez la imposibilidad de un pensamiento conceptual pleno de lo que constituye la razón medular del poder político de quienes en una democracia ejercen la soberanía mediante decretos y tribunales. Además, el asambleísta y el juez no importan a título individual sino como términos genéricos que remiten a un *cualquiera* que ejerce esos roles y que cuenta como parte de un cuerpo colectivo. De algún modo, la *a-* de *aóristos* como prefijo con valor privativo, que en primer término señala la falta de límite de tiempo en el ejercicio de una magistratura, se aplica en segundo término como parte de una designación genérica que denota una falta de definición de la magistratura. Una *arkhé* negada en el límite de tiempo y negada en la definición de las propiedades que permitirían nominarla dejaría de cumplir con los principios ordenadores y los límites precisos que aquélla debería tener, conforme a la idea de alternancia en el cumplimiento de los roles de gobernantes y gobernados inherentes a la sucesión por turnos en el gobierno.

En efecto, como ha destacado Mossé (1979a: 242) el término *arkhé*, que según el contexto hace referencia a un cargo político o magistratura, Aristóteles lo utiliza en el libro III de la *Política* generalmente para las funciones de tiempo limitado, a las que se accede por elección o por sorteo. El problema que se le presenta a Aristóteles al referirse al asambleísta o el juez en una democracia es que en cada caso se trata de una magistratura sin límite de tiempo, lo cual lo lleva a nominarla como magistratura indefinida (*aóristos arkhé*). Pero en la medida en que el filósofo reserva la noción de *arkhé* para las magistraturas limitadas en su ejercicio, el hecho de que también use *arkhé* para los poderes ilimitados nos indica la falta de claridad conceptual del discurso aristotélico en relación con los mismos. El poder indeterminado es más bien un *krátos* que una *arkhé*, es una fuerza que conserva su carácter *aóristos* y que actúa y produce a partir de esta

indefinición plebiscitaria del proceso político de la asamblea.

Ahora bien, este proceso asambleario concluía con el decreto del conjunto de la comunidad, que una vez finalizado se escribía bajo la rúbrica del "nosotros" que se conserva en los encabezados de las inscripciones. La oralidad, soporte práctico del dispositivo asambleario, abría paso a la escritura de la ley, esto es, a su fijación en un medio material en función de la exhibición pública y la conservación. Esto sintetiza los dos momentos en que se puede dividir el proceso asambleario[16]. El decreto escrito era el resultado de la oralidad asamblearia, bajo cuyas condiciones concretas se podía crear, enmendar, revisar, transformar o anular un decreto previo para dar lugar a una nueva escritura como efecto de un nuevo proceso colectivo[17]. Durante el siglo V la idea de *pséphisma* se ligaba a la práctica del *psêphos* o voto popular, que era el modo de decisión en las reuniones de la asamblea[18]. A esto se debe que no hubiera una distinción estricta entre *pséphisma* y *nómos*, porque *pséphisma* aludía al decreto asambleario como proceso de construcción de la decisión colectiva, cuyo efecto era una nueva ley. Lo que debe destacarse, entonces, es la concomitancia entre *pséphisma* y *nómos*, en la medida en que la ley aparece como efecto del procedimiento asambleario[19]. Tal situación había configurado a la asamblea como el operador práctico del modo radical de la democracia ateniense.

La ley, entonces, se interrogaba y se fundaba en cada asamblea, en la medida en que era un efecto comunitario que requería como condición previa la actividad configurante de la práctica asamblearia. Entre una asamblea y otra, la comunidad se sometía a su ley pero no como una preexistencia trascendente sino como una ley inmanente: una regla precaria, temporaria. Por eso eran soberanos los decretos y no las leyes: la ley era lo que regía sobre la comunidad que la había dictado para sí misma, al instituirse como un "nosotros", hasta que decretase otra cosa, sin límites constitucionales, a su libre arbitrio. La ley decidida en asamblea por el conjunto allí configurado regía hasta que la colectividad, es decir, el *dêmos* instituido como término

fundante de su propia subjetividad, resolviera al respecto si seguía rigiendo o no y qué era lo que regía. Cuando se reunía la asamblea ateniense, cuando el *dêmos* se constituía en acto, no había ningún poder por sobre el suyo. Es en este sentido que Aristóteles podía afirmar que no había constitución, pues lo que existía era una práctica de la soberanía.

Insistamos con esta distinción: en una democracia como esta que acabamos de caracterizar, las leyes eran las decisiones del pueblo en la asamblea, mediante el debate y la votación. Ahora bien, el lugar que ocupa la ley en la sociedad implica adentrarse en la constitución de una comunidad y en la organización de sus magistraturas: *koinonía*, *politeía*, *nómos* y *arkhaí* son diferentes aspectos institucionales de una *pólis*, que Aristóteles prefería ver articulados en perfecta correlación[20]. Pero, ¿son estas nociones griegas en sus articulaciones recíprocas las que permitirían definir a la *demokratía* como un tipo de estado, conforme a uno de los sentidos del término *dêmos* según lo señalado anteriormente a partir de la clasificación de Hansen?

La supremacía de la asamblea provocaba que las leyes no fueran normas fijas e indiscutibles que regulasen el funcionamiento pautado de las magistraturas. El sentido del término *demokratía* no se agota entonces en la idea de *politeía*; solo cuando se impone el principio de la soberanía de la ley la democracia se restringe a la constitución. Pero si se interrumpe el imperio de la ley, la democracia ya no se identifica con, ni se agota en, la legalidad de un régimen institucional, puesto que, como lo indica Aristóteles, las magistraturas se disuelven: son excedidas, transformadas, e incluso producidas como efectos de la capacidad instituyente de la asamblea. Cuestión sobre la cual la idea de *krátos*, cuando queda atribuido al *dêmos*, viene a poner de relieve que se trata de la superioridad de una fuerza cuya indefinición no se deja tomar por la rotación ordenada de los magistrados según el principio de la *arkhé*[21].

En síntesis, en el contexto de la Atenas del siglo V a.C. el uso del término *demokratía* que hemos tomado como punto de partida de nuestras reflexiones

presenta una serie de dificultades. Éstas impiden que el concepto quede enteramente comprendido a partir de la idea de democracia como organización constitucional o como una forma de estado. En este sentido, la descomposición de la palabra conforme a sus elementos formadores, el significado situacional de las voces *dêmos* y *krátos* y la operatoria concreta del pueblo ateniense en la asamblea vienen a mostrar que *demokratía* designa la fuerza en acto de un sujeto político, más que el funcionamiento pautado de un sistema institucional. Sin embargo, en el marco de las luchas por la hegemonía, el lenguaje del poder, al igual que otros lenguajes, no siempre se presenta de una manera prístina. Los campos semánticos de las nociones se solapan; la asociación intencional o accidental de una idea con otra da lugar a producciones novedosas de sentido. El siguiente capítulo continúa con la exploración que se ha iniciado aquí, aportando otras pruebas sobre las articulaciones que se producen entre las significaciones de *dêmos*, *krátos* y *arkhé*.

Capítulo 2
El *dêmos*, entre el *krátos* y la *arkhé*

Los diferentes conceptos con los que los griegos designaban el poder, y en particular las ideas de *krátos y arkhé* en relación con el *dêmos*, las nociones en torno a las cuales hemos iniciado nuestra exploración en el capítulo previo, nos invitan a reflexionar sobre sus significados concretos en la antigüedad, pero necesariamente desde nuestra actualidad: las múltiples y simultáneas formas de dominación de unos grupos sobre otros, mediante la conquista militar, el ejercicio de la autoridad política y/o la explotación económica, en el plano de las representaciones ideológicas, los dispositivos represivos y/o las técnicas de control de poblaciones y territorios. La formulación del problema enunciado implica, pues, plantearse una serie de cuestiones tomando en cuenta diversas perspectivas: ¿cómo han interpretado los propios griegos el poder?; ¿qué vocabulario han empleado para reflexionar sobre su ejercicio?; ¿cuáles han sido los usos de las nociones que ellos han elaborado para dar cuenta del dominio o la superioridad? Así, las nociones con las que los griegos designaban el poder involucran también su actitud ante el mismo, su uso, las regulaciones a las que podía o no quedar sometido, etc.

Son estos interrogantes los que, en primer lugar, comenzaremos a abordar sintetizándolos bajo el rótulo de "lenguaje de la hegemonía", idea que no se dice sin inconvenientes y que en una primera aproximación nos conduce a una bifurcación que se añade a nuestro problema, en la medida en que nos confronta con un doble registro: la noción de *hegemonía* según la concebían los antiguos griegos y el debatido concepto de "hegemonía" contemporáneo,

para el que Gramsci ha provisto las bases de una elucidación que, si bien inherente a la sociedad capitalista y a la lucha del proletariado contra la burguesía, puede aportarnos algunos elementos de índole general. Nos referimos sobre todo a las ideas de los *Cuadernos de la cárcel*, en los que se propone una noción más amplia de hegemonía que aquella planteada por Lenin y seguida en un primer momento por Gramsci (1984, 28; 1986, 357-358), que posteriormente va a definir como dirección de una clase sobre la sociedad en el plano político, intelectual, cultural, moral, etc., y que se distingue de la dominación de clase como coerción del aparato de estado. Bajo estas condiciones, está claro que en el plano de los procedimientos ideológicos la hegemonía implica fundamentalmente la articulación de una serie de prácticas y de representaciones simbólicas en función del ejercicio del poder[22].

Ciertamente, el campo semántico de la categoría moderna de "hegemonía" no se corresponde con el de la voz griega *hegemonía*[23], que suele traducirse como "mando" o directamente verterse como "hegemonía", según el sentido que los antiguos griegos daban a la palabra, es decir, la autoridad que una comunidad podía ejercer sobre otra u otras, ya fuera bajo la forma de una jefatura de índole militar, ya fuera como un poder de dominación de signo imperialista[24]. A diferencia de la noción gramsciana[25], para los griegos la locución *hegemonía* entrañaba considerar las relaciones de una comunidad con el exterior, en tanto que se hacía referencia a un vínculo con otra comunidad que o bien ejercía algún tipo de control sobre la primera, o bien se hallaba sometida por ésta. Como ocurre con toda noción, el uso y la asociación con otras ideas habilitarían un proceso de resignificación y redefinición, que en este caso nos permite entender el lenguaje de la hegemonía como la configuración de un campo de relaciones de fuerza que organizaban no solo los vínculos externos de una comunidad sino sobre todo sus articulaciones internas. Tal es la lectura a la que nos estimula la lúcida reflexión de Payen (1997, 196) en su análisis del problema de la conquista en

Heródoto:

> “Poder de autoridad absoluta, resultante de una guerra de conquista, la ‘hegemonía’ es un legado muy temporario que el ejercicio de una superioridad (*krátos*) convierte en una dominación (*arkhé*) durable. Estas tres nociones están en el corazón de la relación que Atenas mantiene con el poder, precisamente ‘después de haber recibido la *hegemonía* de pleno grado de los aliados’… ¿Sería la ‘supremacía’ ejercida en Atenas por el *dêmos*, dicho de otro modo la *demokratía*, la que habría dado a la hegemonía los contornos de una dominación?”.

El autor aborda a continuación este interrogante a partir de la obra de Heródoto, asunto sobre el que volveremos luego. Lo que por ahora nos interesa es desglosar la serie de cuestiones que esta propuesta sugiere. En primer lugar, se comprueban los dos sentidos antes mencionados de la noción de hegemonía, como dominación imperialista –siempre y cuando esté dotada de fuerza y estabilidad– y como mando militar, con un diferencia gráfica tendente a destacar sus distintos sentidos en la medida en que la primera vez que Payen usa el término lo hace entre comillas, la segunda vez en itálicas[26] y la tercera de forma normal. En segundo lugar, más interesante aún es la asociación con *krátos* y *arkhé* que Payen (1997, 193-196) analiza previamente a partir de la terminología herodotea, pero que conecta el problema directamente con la *demokratía*, haciéndolo pivotar no solo sobre las relaciones externas de Atenas con sus aliados sino fundamentalmente sobre sus articulaciones internas, que organizan la superioridad política del *dêmos*. Es momento entonces de dar el paso que falta y proponer una lectura del derrotero del poder popular ateniense sin perder de vista las elucidaciones gramscianas, puesto que aun cuando el sentido de la voz griega *hegemonía* quedase restringido a las acepciones vistas, su campo semántico se determinaba también en relación con las nociones de *krátos* y *arkhé*, términos polivalentes que designan tanto el poder externo como el interno.

Es cierto que el campo semántico de *krátos* evocaba en general una superioridad en la que la fuerza directa aplicada sobre otro seguía siendo claramente visible, mientras que el vocabulario asociado a la *arkhé* hacía referencia a una dominación ya establecida en la que funcionaba la mediación de un sistema de poder. Pero el lenguaje griego de la hegemonía era lo bastante versátil como para posibilitar trasvases entre una significación y otra. En efecto, en el siglo V estos dos conceptos y sus compuestos eran empleados para referirse a la dominación imperial ateniense, e incluso un mismo autor no prescindía del uso de ambas nociones con un sentido similar, como ocurre por ejemplo en la *República de los atenienses* del Viejo Oligarca, aun cuando el término *arkhé* y sus derivados fueran los que allí se usaban mayoritariamente[27]. Pero no es este tipo de aplicación lo que ahora nos interesa sino la manera en que se percibía el ejercicio del poder por parte del *dêmos* en el interior de la propia Atenas democrática.

Como hemos visto en el capítulo anterior, Loraux (2008a, 54, 68-69) ha dedicado sus mejores esfuerzos a tratar de explicar el porqué de la evitación del término *krátos* en el discurso cívico ateniense. En la medida en que *dêmos* puede designar no solo a la totalidad de los ciudadanos sino también a la parte popular, la autora destaca que los demócratas terminan por evitar igualmente el uso de *demokratía*; pero al hacerlo asumen la carga peyorativa que los oligarcas han adherido al término. Si los demócratas encubren los términos conflictivos, en cambio, Platón es quien revela con crudeza lo que aquéllos callan en su discurso oficial sobre la ciudad unida: el *krátos* del *dêmos* desnuda la existencia de la división, pues se trata de la superioridad obtenida por la fuerza por una parte de la ciudad sobre la otra. Es menester hacer estricta justicia al pensamiento de Loraux, puesto que en lo que sigue, si bien partimos de sus notables aportes, trataremos de desarrollar una lectura de la oposición entre las nociones de *krátos* y *arkhé* que la autora insinúa pero no desarrolla, destacando que las representaciones del discurso cívico prefieran esta última noción por sobre la primera porque *arkhé* alude a la

existencia de un mando compartido e institucionalizado, que pone de relieve la sucesión ordenada y por turnos en la ocupación de los cargos (*arkhaí*). Así, la *arkhé* se asocia al *méson* conciliador, mientras que el *krátos* se liga a lo que la representación unitaria y consensual de la ciudad quiere erradicar o disimular (cf. Loraux 2008a, 263-267; 2008b, 212-214).

En función de esta perspectiva y de lo que trataremos de demostrar a partir de la prosa del siglo V donde el término *demokratía* se registra por primera vez, para poder avanzar plantearemos aquí la hipótesis de que es Platón quien sistematiza acabadamente la oposición entre *krátos* y *arkhé,* en la medida en que ambas ideas se asocian con el horizonte delimitado por el término *dêmos* y que, por este mismo motivo, dicha antítesis constituye una suerte de “artefacto platónico” –para decirlo de un modo categórico que luego tendremos oportunidad de matizar–[28], que se aplica retroactivamente a las configuraciones discursivas de la segunda mitad del siglo V, cuando no siempre se plantea una contradicción acabada entre los términos.

No todo, pues, se asociaría con el enmascaramiento del *krátos* que llevarían a cabo los demócratas ante la denostación oligárquica, al menos en lo que se refiere al ejercicio de la superioridad política por parte del *dêmos*. Puesto que una de las cuestiones principales radica en el hecho de que el *krátos* esté en poder del *dêmos*, no es ocioso comenzar con una exploración de los textos en que se afirma la articulación de este vocabulario. En este sentido, después de los sintagmas que Esquilo construye en las *Suplicantes* representada en 463[29], recién volvemos a encontrar la asociación entre *dêmos* y *krátos*, ahora en la expresión unificada *demokratía* y sus derivados, en dos textos que tal vez puedan datarse en la misma época (entre 431 y 413)[30]: las *Historias* de Heródoto y la *República de los atenienses* del Viejo Oligarca. Ambas obras, sin dejar de verificar en alguna medida la hipótesis desarrollada por Loraux, permiten al mismo tiempo esbozar otros argumentos conforme a las ideas que ya hemos señalado.

El empleo por parte de Heródoto del término *demokratíe* o las formas

verbales asociadas se restringe a cuatro ocasiones, dos de ellas en un mismo pasaje, de las cuales solo una se refiere a Atenas[31]. Ciertamente, se trata de un asunto que requiere la descomposición del vocablo en sus elementos formadores. El análisis de Payen (1997, 192-203) sobre este punto nos permite situar a Heródoto en su justo lugar con respecto a esta cuestión[32]. Partiendo, como ya vimos, de las interferencias entre *krátos*, *arkhé* y *hegemonía*, el autor concluye que el *krátos* es una potencia peligrosa, una fuerza que debe ser controlada porque puede poner a un individuo por encima de otros otorgándole una autoridad superior. Un modo de operar este control sería colocarlo en el centro, ponerlo en común. De todas maneras, lo que queda claro es que el *krátos* conlleva un primado de lo político[33], terreno en el que la relación con la *arkhé* debe ser precisada. Según Payen, mientras que *krátos* expresa el momento de la victoria en las circunstancias propias de la lucha, en cambio, la *arkhé* es una dominación destinada a durar, esto es, que se inscribe en el tiempo y se reproduce, y, por lo tanto, sería una consecuencia del ejercicio reiterado del *krátos*. Por su parte, la *hegemonía* suele aparecer ligada a la *arkhé*, en especial en aquellas situaciones en que una comunidad logra imponerse sobre otra y dominarla.

¿Significa esto que, al trazar estas relaciones entre los tres términos señalados, Heródoto anticipa el desarrollo de una nueva forma de *hegemonía*, en la cual los atenienses, al ejercer un *krátos* destinado a durar, terminarían desplegando una *arkhé*? Es cierto que al final del período que cubren las *Historias* empieza una etapa, obviamente conocida por Heródoto, a lo largo de la cual los atenienses organizan y consolidan su imperio (cf. Tucídides, 1.96.1; 2.63.1-2). ¿Es entonces el poder ejercido por el *dêmos*, al que Heródoto da el nombre de *demokratíe*, el que permite pasar de la lucha victoriosa a la dominación? Payen (1997, 198-199) explora en Heródoto las articulaciones entre *arkhé*, *krátos* y poder popular y encuentra que también aquí la ambigüedad subsiste, porque *arkhé* designa tanto el ejercicio regular y rotativo de las magistraturas como el imperio, en tanto que *krátos* es el medio

de realización de la *arkhé* así como el segundo elemento de la palabra *demokratía*. El análisis del debate de los persas permite comprender las constantes fluctuaciones de sentido que sufren estas nociones (cf. Gallego 2003, 280-287), lo cual no inhibe la atinada conclusión Payen (1997, 202):

> "… La posición de Heródoto es perfectamente clara y audaz. Frente al adversario que, tal como Megabizo, hace del término [*demokratíe*] un eslogan injurioso, es necesario sostener con fuerza el nombre único de *isonomíe*… Para lo demás, barriendo el oprobio que finalmente no se liga ni al origen ni a la práctica del régimen, asumir efectivamente el término *demokratíe*. Heródoto la afirma en su nombre, con fuerza, es claramente de democracia que habla Otanes[34], y, para decirlo aún más categóricamente, a riesgo de un anacronismo del que proponemos la hipótesis de que es deliberado, Clístenes es 'el que estableció entre los atenienses las tribus y el régimen democrático (*tèn demokratíen*)'"[35].

¿Ocurre entonces que en manos del *dêmos* el *krátos* cambia de valor?, se pregunta Payen. En efecto, el *krátos* puede tomar una forma aceptable cuando queda sometido al control de un procedimiento colectivo y se sitúa *es méson*[36]. Retomando otra vez a nuestro autor en lo que respecta a Heródoto, cabe afirmar finalmente:

> "Restituyendo con precisión al término *demokratíe* su origen oligárquico, Heródoto le quita por consiguiente el lastre de su carga injuriosa colocándolo en igualdad con *isonomíe*, y sugiere al menos que *krátos*, aunque largamente asociado con procesos de conquista, puede en ciertas condiciones cambiar de valor. No parece entonces que, en el pensamiento de Heródoto, la hegemonía haya devenido un imperio del hecho mismo de la *demokratíe*" (Payen 1997, 203).

Si bien esta operación de reivindicación de la democracia contempla, en lo que atañe tanto al *krátos* cuanto al *dêmos*, la conveniencia o inconveniencia del término según el contexto en que se lo use, de todos modos, Heródoto no

señala una contraposición acabada entre *krátos* y *arkhé* sino un antagonismo explícito entre *dêmos* y *oligarkhía*, tal como se percibe en el debate de los persas. En efecto, aun cuando en boca de Otanes aparezca el vocablo *plêthos* para referirse a la necesidad de que el pueblo ejerza el poder (Heródoto, 3.80.6), cuando Megabizo lo retoma solo lo hace para remplazarlo en el acto por *hómilos* y, fundamentalmente, por *dêmos* con connotaciones netamente despectivas (3.81.1-2). En cuanto al segundo elemento de la contraposición, Megabizo reclama el poder para los mejores hombres (*áristoi ándres*) (3.81.3), que Darío designa luego como *oligarkhía* (3.82.1), nombre que, sintomáticamente, Heródoto ya había anticipado al introducir el discurso de Megabizo (3.81.1).

El final del debate es el que convenía en función del ascenso de Darío al trono, así como el inicio del mismo tenía por cometido exhibir las bondades de la *isonomía* respecto de la tiranía. Pero al margen de estos aspectos, lo que esta controversia habilita en el discurso herodoteo es un lugar para expresar las disputas entre sus contemporáneos atenienses[37]. En este contexto, ¿qué ocurre entonces con *arkhé* y *krátos*? En cuanto al vocabulario de la hegemonía, todo apuntaría de entrada a una contradicción entre el demócrata Otanes, que parece autoimponerse un límite no solo porque no usa el término *demokratía* sino también porque en su discurso todo el problema del poder termina configurándose en torno de *árkhein* y *arkhé*[38], y el oligarca Megabizo, que como ya vimos sustituye *plêthos* por *dêmos* pero también parece hacer lo mismo con *arkhé* en cuyo lugar consigna *krátos* (3.81.1). La operación dialéctica del oligarca solo podría haber significado una completa inversión en los términos del debate, desenmascarando así la supuesta aspiración al *krátos* que el demócrata no habría querido reconocer, si todo se hubiera limitado a las sustituciones, primero al utilizar el vocablo *krátos* cuando criticaba la pretensión de Otanes de “otorgar el poder a la multitud” (*es tò plêthos… phérein tò krátos*) y, posteriormente, al usar *hómilos* y *dêmos* para el agente de dicho poder. Pero henos aquí que el oligarca vuelve a

emplear el término *krátos* al proponer otorgar el poder a los mejores (*andrôn tôn arîston… perithéomen tò krátos*) (3.81.3; cf. Fouchard 1997, 218-220). Es posible que el oligarca reconozca sin ambages el carácter hegemónico y partidario del poderío que propugna mientras que el demócrata lo niega (cf. Loraux 2008a, 68). ¿Pero no será también que los usos de *arkhé* y *krátos* son todavía más ambiguos y fluctuantes que lo que ocurrirá durante la extenuación de la democracia radical, cuando ésta pierde su *krátos*, formulación con la que Loraux sintetiza maravillosamente este agotamiento? En todo caso, lo que el debate permite percibir es una fluctuación en el uso del lenguaje de la hegemonía entre el ejercicio de la *arkhé* conforme al número del agente (*plêthos*, *oligarkhía*) y el ejercicio del *krátos* según la calidad del agente (*dêmos*, *áristoi*), que puede o no coincidir con el anterior[39].

El panfleto del Viejo Oligarca cumple a la perfección con la representación oligárquica de este régimen, al que en doce oportunidades se designa con el nombre de *demokratía* o las formas verbales correspondientes[40]. No hay, pues, ninguna evitación del término ni del uso de *dêmos* como forma de designar a la parte popular en contraposición con la élite aristocrática[41]. El empleo despectivo va de suyo en el marco de la exposición y los argumentos que el Viejo Oligarca desarrolla. Lo que nos llama la atención en este contexto es la articulación que se establece entre *arkhé* o *árkhein* y *dêmos*. En efecto, prácticamente de entrada se dice:

> “Así pues, cuantos de los cargos (*tôn arkhôn*) dan a todo el pueblo (*tô démoi hápanti*) seguridad si son bien ejercidos y peligro si no son bien ejercidos, el pueblo (*ho dêmos*) no quiere tener participación alguna en estos cargos (*tôn arkhôn*) –ellos creen que no es necesario tener participación ni en el sorteo de las estrategías ni en las hiparquías–; pues el pueblo (*ho dêmos*) comprende que se beneficia más al no ejercer estos cargos (*mè árkhein taútas tàs arkhás*) él mismo, sino al dejar a los más poderosos ejercerlos (*dynatotátous árkhein*). Pero cuantos cargos (*arkhaí*)

> sirven para las mistoforías y las ayudas en beneficio del hogar, el pueblo busca ejercerlos (*ho dêmos árkhein*)" ([Jenofonte], *República de los atenienses*, 1.3)[42].

Está claro que el uso del verbo *árkhein* está en relación directa con el ejercicio de las *arkhaí*. Ahora bien, siguiendo la lógica del razonamiento de Loraux, en un texto como el del Viejo Oligarca hubiera sido esperable que no fuera *árkhein* sino *krateîn* el verbo que definiera el ejercicio del poder por parte del *dêmos*. Más aún si esto resulta una anticipación que habilita el uso del nombre *demokratía*, que aparece por primera vez justamente en el apartado siguiente (*República de los atenienses*, 1.4), corolario del que recién hemos citado. ¿Supone esto un ocultamiento tendencioso del *krátos* del *dêmos* en función de destacar la *arkhé* como sucesión ordenada y permanente de los magistrados? Si así fuera, se trataría entonces de una suerte de oxímoron, puesto que se recurriría al vocablo *arkhé* y sus formas verbales como "nombre del poder legítimo" (Loraux 2008a, 68) precisamente en un discurso organizado en torno al término *demokratía*, cuya *kakonomía* se confronta con la *eunomía* oligárquica, en el marco de una enunciación atravesada por una de las más fuertes diatribas que se han conservado contra el *dêmos* de los *poneroí*. Nada del vocabulario utilizado en este pasaje parece inocente; ni tampoco lo son las contraposiciones que se establecen. El Viejo Oligarca está hablando del poder del *dêmos*, el cual siguiendo a Gramsci podríamos conceptualizar como la hegemonía que detentaba dicha clase sobre la clase de los *olígoi*. Insistamos, ¿por qué habría de existir en un texto como el suyo una deliberada intención de soslayar el *krátos*?

Por si quedaban dudas respecto del uso de *árkhein* en relación con el poder del *dêmos* no circunscripto solamente al desempeño de los cargos, hay otro pasaje en el que se reafirma esta situación y se enfatiza que la conservación de la democracia es consecuencia de la voluntad popular ([Jenofonte], *República de los atenienses*, 1.8; cf. 3.13)[43]:

> “Pues el pueblo no quiere (*boúletai*) él mismo ser esclavo (*douleúein*) en una ciudad bien ordenada (*eunomouméne*), sino ser libre (*eleútheros*) y mandar (*árkhein*)… A partir de esto el propio pueblo se hace fuerte (*iskhýei*) y es libre”.

Esta capacidad volitiva que el *dêmos* ostenta en el hecho de mandar –cuyo efecto es la *kakonomía*, según el Viejo Oligarca– es al mismo tiempo la que le otorga la fuerza que lo hace prevalecer. En el contexto de la reflexión de un oligarca que sin disimulo usa el término *demokratía* o formas verbales relacionadas con la mayor frecuencia registrada en todo el corpus de autores griegos (según la ratio entre las veces en que aparece y el total de palabras), en un marco histórico, preciso es recordar, de empleo escaso del vocablo, que se utilice *árkhein* en vez de *krateîn* no parece ser en este caso una opción deliberada con fines de evitación.

Por ende, si un autor oligárquico prescinde del verbo *krateîn* justo en los lugares en los que esperaríamos que lo utilice, la explicación de la ausencia de *krátos* debería buscarse no solo en su borradura sistemática, aun cuando esto sea perfectamente aplicable a la elocuencia cívica y el relato de los historiadores, como señalaba Loraux. Tal es lo que hemos podido ver en el libelo del Viejo Oligarca donde se afirma, como indican Marr y Rhodes (2008, 85), que en Atenas la *arkhé* es esencialmente la del *dêmos*, confiriendo a *arkhé* una determinación partidaria inherente a la hegemonía de una clase sobre otra que sería impropia si *arkhé* solo expresara el poder legítimo y *krátos* la superioridad de una parte de la *pólis* sobre la otra.

Volvamos entonces a nuestro “artefacto platónico” que organiza la oposición de los campos semánticos respectivos de *krátos* y *arkhé* en función del poder del *dêmos*. Según se plantea en *República* (558c), donde de manera totalmente crítica se definen las peculiaridades del poder del pueblo, la democracia es un régimen político anárquico (*ánarkhos*) porque reparte lo mismo (*isóteta*) a todos, sean iguales (*ísois*) o desiguales (*anísois*). El ataque de Platón a la democracia radica, pues, en que la igualdad aritmética que allí

rige la convierte en un régimen sin *arkhé* (557a-563a)[44]. Esta carencia de *arkhé* implica que la democracia no tiene un principio que opere como fundamento; por eso el equívoco entre lo igual del *dêmos*, que implica a toda la comunidad, y lo desigual del *dêmos*, que designa la división de la comunidad[45].

Sin embargo, si algo se desprende del Viejo Oligarca o del propio Platón es el intento de circunscribir el sentido de *dêmos* a su acepción partidaria. Pero entre uno y otro el lenguaje de la hegemonía parece adquirir mayor precisión: mientras que el primero exponía abiertamente de dónde provenía la superioridad política del *dêmos* y cómo la conservaba apelando, al mismo tiempo, al nombre *demokratía* y al verbo *árkhein*, en cambio, Platón llevaba a cabo la confirmación del *krátos* del *dêmos* bajo el imperativo de oponerlo a la *arkhé*. La conclusión aportada por Platón al devenir histórico del significado de los términos *dêmos*, *krátos* y *arkhé*, al hacer que este último se contraponga con los dos primeros, implica la imposición de un principio jerárquico en la organización del espacio de la política que, en verdad, apunta contra la soberanía popular y trasluce la tentativa de expulsar al pueblo del poder.

No es ajeno a este intento el agotamiento de la democracia radical a fines del siglo V, una ruptura que es efecto de la extenuación de la subjetividad política del *dêmos*[46]. Tampoco son ajenos esos veinte años decisivos posteriores a 403 a.C. en los que, como ha indicado Loraux (2008a, 254-266), “la *demokratía* olvidó el *krátos*”, a fuerza de machacarle al *dêmos* su victoria, de sustituir *demokratía* por *politeía* o más aún por *pólis*, de hablar de la antigua democracia en contraposición con la moderna, de preferir hablar de “los de File” en vez de “los del Pireo”, etc. Tampoco es ajeno a esta empresa el aporte de Tucídides al sentido de *krátos*, en la medida en que su texto o partes del mismo probablemente se hayan elaborado durante la última década del siglo V y la primera del IV[47]. Ober (1998, 66-67) ofrece una interpretación en la que intenta justipreciar el significado positivo que tendría

krátos para la mayoría de los atenienses comunes, puesto que políticamente entendían la *demokratía* con el sentido de "poder como autoridad legítima"[48]. Pero Tucídides no se queda con esta visión sino que hace hincapié en el aspecto violento de este poder: si la fuerza del *dêmos*, por su número y potencia colectiva, entrañaba el ejercicio de un poder sobre los demás, para Tucídides, "la consecuencia debe ser que la *demokratía* implicaba el poder potencial del *dêmos* de destruir la libertad de otros. La *demokratía* por lo tanto encarnaba una capacidad innata de degenerar en *stásis*"[49].

La reflexión platónica profundizará esta derivación planteada por Tucídides, quien articulaba el *krátos* ejercido por el *dêmos* con la posibilidad misma de la *stásis*, a la vez que reafirmaba la evitación del *krátos* en relación con el funcionamiento de la democracia en el discurso cívico de la oración fúnebre puesta en boca de Pericles. Tucídides, pues, tampoco se privaba de mostrar con crudeza las consecuencias del poder del pueblo; pero, a diferencia de Platón, según indicaba Loraux (2008a, 69), el historiador atribuiría a los demócratas un enmascaramiento allí mismo donde el filósofo se solazaba precisamente en desnudarlo[50].

Es en este clima de destitución de la *demokratía* en el que, a mi entender, Platón asume sin ambages el *krátos* del *dêmos* pero para terminar de provocar su borradura como sujeto apto para el gobierno de la *pólis*. Si Platón asume el *krátos*, y por ende la *stásis*, en cada estrato de la construcción de la ciudad es porque imagina como última instancia un *krátos* que genera concordia: la superioridad de la razón, el filósofo-rey. Como dice Loraux (2008a, 81):

> "… Una ciudad expuesta a la *stásis* en la que es preciso volver a instaurar la concordia a cualquier precio. De ahí que un vuelco imprevisto, preparado hace tiempo, se produzca al final de la *República*: es en el alma donde reside la constitución (*politeía*) o la ciudad perfecta[51] y allí reina supuestamente la concordia. Pero no nos engañemos: si la concordia reina en el alma es porque en la ciudad interna del alma Platón instaló sólidamente un *krátos*, el de la razón. Hay partidos en el alma porque hay

partes del alma y solo un *krátos* legítimo pondrá fin a las luchas de los sediciosos”.

¿Pero un *krátos* legítimo no se asemejaría casi a una *arkhé* que promovería la concordia en la medida en que, al regular el funcionamiento de la *politeía*, inhibiría la presencia de la *stásis*? Así pues, es el *krátos* “ilegítimo” del *dêmos* el que resulta sin *arkhé*. No es aventurado pensar entonces que es bajo condición del agotamiento de la democracia, momento en el que la producción discursiva efectúa el olvido del *krátos* de la *demokratía*, cuando el contraste con la *arkhé* queda sistematizado, en tanto que previamente no parece haber un uso sistemático de la contraposición en la medida en que la relación entre estas nociones, en ciertos marcos enunciativos, parece haber dado lugar a formas que pivotearon sobre la ambigüedad de los términos según sus usos contextuales y la pluralidad de sentidos que ellos podían adquirir.

Es precisamente por esto que algunos usos del vocablo *demokratía* muestran una significación que, aunque no siempre aparezca nítidamente, puede denotar menosprecio o rechazo e incluso un carácter peyorativo con respecto a la participación política popular, todo lo cual se pone de manifiesto de manera abierta y condenatoria cuando *demokratía* se asocia con *anarkhía*. El siguiente capítulo se propone explorar de qué manera se construye la asociación entre ambas locuciones y qué situación política concreta se evoca a partir de tal construcción.

Capítulo 3
¿Por qué la democracia es anárquica?

En los capítulos previos hemos rastreado algunas asociaciones y oposiciones entre los términos básicos, *dêmos*, *krátos* y *arkhé*, a partir de los cuales se construye el enunciado que organiza este libro, a saber: la anarquía de la democracia[52]. ¿Cómo surge dicho enunciado?

Al analizar las causas que llevan al estallido de guerras civiles en las ciudades griegas y de ataques entre unas clases y otras, Aristóteles (*Política*, 1302b 25-33) señala el desprecio (*kataphrónesis*) como uno de los motivos que provocan, en el caso de las oligarquías, que se subleve la multitud que no participa del gobierno (*mè metékhontes tês politeías*), en la medida en que se cree más fuerte, y, en el caso de las democracias, que se subleven los ricos que desprecian el desorden y la anarquía (*ataxía kaì anarkhía*)[53]. Ahora bien, según el modo en que Aristóteles consigna este desprecio, el mismo parece ser intrínseco a la visión de los ricos sobre la democracia, a la que siempre verían como cargada de desorden y anarquía, que el filósofo parece de inmediato hacer propia en función de explicar el resultado de diversas guerras civiles en que la democracia terminó derrocada, como ocurrió en Tebas, Mégara, Siracusa y Rodas. Así pues, esta conceptualización aristotélica parece advertir que la oposición entre los ricos y la multitud es al mismo tiempo un conflicto entre la oligarquía, como el orden de un régimen político (*politeía*) que reservaba la autoridad precisamente a los pocos, que se consideraban a sí mismos depositarios naturales del mando (*arkhé*) frente a la multitud de los excluidos del poder, y la democracia, como el desorden derivado de una desautorización política de los que tradicionalmente se

pensaban a sí mismos como fuente de autoridad, cuya descripción elocuente viene dada por la idea de anarquía. De esta manera, la democracia, el *krátos* en manos del *dêmos*, sería entonces condición para que los ricos no detentasen la *arkhé*, a la que ellos creían tener naturalmente derecho con exclusividad. Las críticas oligárquicas de la democracia despreciaban la situación de desorden y anarquía allí imperante porque no existía ni podía imponerse autoridad alguna por sobre la del pueblo, excepto cuando se lo derrocaba de su poder, que aparecía en general asociado a las reuniones asamblearias de la multitud[54].

En este mismo sentido se debe comprender la mención de la anarquía de esclavos, mujeres y niños, cuando Aristóteles (*Política*, 1319b 1-32) discurre acerca de cómo los demagogos impulsan la ampliación de la ciudadanía para aumentar el número de la multitud (*plêthos*) en relación con los notables (*gnórimoi*). En efecto, la última forma de democracia en que todos participan sin cualificación alguna solo puede estar bien organizada a condición de respetar las leyes y costumbres. Pero en este tipo de democracia la manera en que el pueblo se hace fuerte (*tòn dêmon poieîn iskhyrón*) es mediante el aumento del número de ciudadanos que engrosan la multitud (hijos legítimos, o de un solo progenitor ciudadano, o hijos bastardos; pero también esclavos y metecos, como se señala respecto de la revolución de Clístenes en Atenas; *Política*, 1275b 35-37). Este proceder de los demagogos, si no cuenta con un límite preciso, genera en la *politeía* un desorden mayor (*ataktotéran*) y exacerba a los notables, quienes al no soportar la democracia terminan por rebelarse (*tês stáseos aítion*, dice refiriéndose a lo sucedido en Cirene). Esto no resulta diferente de la idea según la cual los ricos se rebelan contra la democracia por desprecio al desorden y la anarquía que genera la soberanía de la multitud, que obtiene el poder en virtud de su número. Se aplica en estas consideraciones la comparación de los procedimientos democráticos con los tiránicos, que de inmediato también veremos aparecer en su conceptualización de la democracia en que son soberanos los decretos del

pueblo y los demagogos, ya que al tolerar que se pueda vivir como cada uno quiera (*tò zên hópos tis boúletai*) se asimila a los ciudadanos con la anarquía de esclavos, mujeres y niños. Aristóteles concluye: “Grande ha de ser el apoyo a esta clase de régimen, pues para la multitud (*toîs polloîs*) es más agradable vivir desordenadamente (*tè zên atáktos*) que con moderación”. En igual sentido cabe interpretar la visión de Platón (*República*, 562e-563b) en cuanto a la subversión de todas las jerarquías que la democracia produce, una anarquía en la que no hay diferencias entre ciudadanos, metecos, extranjeros, esclavos, mujeres, y hasta los animales.

En este contexto, cabe traer a colación la caracterización de Aristóteles de una democracia que su análisis parece asociar con el desorden y la anarquía, aunque no lo diga expresamente usando estos términos. Se trata de una situación en que todo se decide mediante los decretos del pueblo en asamblea liderado por los demagogos, una democracia que se convierte en una tiranía porque el pueblo actúa allí despóticamente (*Política*, 1292a 2-37; cf. *infra*, Cap. 10). Esto habilita la posibilidad de pensar que lo que se instaura entonces es una situación anárquica, puesto que dicha democracia se gobierna a partir de los decretos populares sin respetar las leyes, que constituirían el principio superior al que habría que subordinarse. Puede decirse que se trata de una carencia de orden y autoridad legítima derivada de la disolución de las magistraturas (*katalýontai pâsai hai arkhaí*), como otro modo de expresar la abolición del ejercicio rotativo y pautado de la *arkhé*, en la medida en que se disuelve la alternancia por turnos de gobernantes (*árkhontes*) y gobernados (*arkhómenoi*), que para el filósofo (*Política*, 1261a 32-1261b 6) constituye el núcleo del ordenamiento político adecuado cuando el conjunto de hombres libres e iguales hace inviable que gobiernen siempre los mismos. Esta abolición del ordenamiento político adecuado, la falta de leyes o su incumplimiento, solo puede llevar a la conclusión de que no hay constitución (*mè nòmoi árkhousin, ouk ésti politeía*).

Retengamos tres consecuencias que, según Aristóteles, se derivan del

hecho de que el pueblo sea soberano por encima de la ley. En primer lugar, el pueblo como multitud que ejerce una tiranía colectiva guiada por demagogos implica una negación de la *arkhé* de la ley (*mè árkhesthai hypò nómou*). En segundo lugar, en la medida en que esto último ocurre todas las magistraturas se disuelven, o, si se prefiere, quedan abolidos todos los cargos (*katalýontai pâsai hai arkhaí*). En tercer lugar, como derivación de que la ley no detenta la *arkhé* y por ende las *arkhaí* específicas desaparecen, este tipo de democracia no es una constitución, no es legítima; pues solo se considera que es una *politeía* cuando la ley posee la *arkhé* sobre todos los asuntos y las *arkhaí* resuelven los casos particulares (*tòn mèn nómon árkhein pánton tôn kathólou, tôn dè kath' hékasta tàs arkhás*); se dice entonces que la constitución decide (*politeían krínein*) al contrario de la situación en que el pueblo es quien decide (*tòn dêmon krínein*).

El uso del verbo *katalýontai* para describir el efecto de abolición de todas las magistraturas es realmente significativo, pues hay varios verbos compuestos en *lýo* (*katalýo*, *dialýo*) con un eminente sentido político que se aplican para denotar el derrocamiento de los sistemas de gobierno[55]. Si todas las magistraturas quedan abolidas, del mismo modo que sucede con un régimen político que es derrocado, es lógico y coherente que al utilizar para las *arkhaí* el verbo *katalýontai* se infiera entonces que no hay *politeía*, en la medida en que ésta ha quedado abolida pero sin que se produjera su remplazo por un régimen legítimo. En ciertos contextos, el verbo *katalýo* y el nombre de acción del verbo, *katálysis*, adquieren en su uso político una acepción cercana a la idea de *stásis*, significando lisa y llanamente sedición. Este tipo de democracia parece estar destinado a producir guerras civiles debido a su falta de ley[56].

No es ajeno a esto lo que Aristóteles decide nominar de modo general como magistratura indefinida (*aóristos arkhé*), en la que no hay gobernantes ni gobernados que se sucedan por turnos en los cargos, sino que al mismo tiempo todos gobiernan sobre todos y sobre todo, lo cual tiene vigencia

permanente en una democracia gobernada mediante decretos y tribunales (cf. *supra*, Cap. 1). Ciertamente, si bien no se habla de *anarkhía* de una manera explícita, de diferentes modos la *arkhé* aparece negada o abolida en aquellas situaciones en que la ley no es tenida como pauta soberana, por encima de cualquier otra consideración. En una democracia en que los decretos de la multitud son soberanos, el poder de una autoridad superior basada en la ley queda restringido cuando se reconoce la indefinición de las *arkhaí* democráticas y se consuma la abolición de las *arkhaí* rotativas en el contexto de una democracia en que todas las decisiones políticas se toman en reuniones plebiscitarias. La *Constitución de los atenienses* (26.2) atribuida a Aristóteles reconocía esta situación cuando decía que a partir de los cambios producidos por Efialtes los atenienses dejaron de administrar los asuntos del modo en que lo hacían cuando obedecían (*prosékhontes*) las leyes, donde *prosékhontes* puede incluso tener el valor metafórico de consagrarse al servicio de las mismas (cf. Liddell & Scott 1996, *s.v. prosékho*). Así, el pueblo ateniense se transformó en soberano de todos los asuntos, lo cual el texto aristotélico ve como sinónimo de la constitución democrática reciente (*kýrios ho dêmos genómenos tôn pragmáton, enestésato tèn nŷn oûsan politeían*); gracias al aumento constante del poder de la multitud (*tôi pléthei tèn exousían*), el pueblo se hace soberano y gobierna todo mediante decretos y tribunales, en los que detenta el poder (*ho dêmos kýrion, kaì pánta dioikeîtai psephísmasin kaì dikasteríois, en hoîs dêmós estin ho kratôn*) (41.1-2).

Las inquietudes que despierta el despliegue de la democracia en Atenas aparecen bien retratadas en la perspectiva que presenta la *Orestía*, un testimonio contemporáneo (458 a.C.) a los cambios liderados por Efialtes (cf. *infra*, Cap. 6). En *Agamenón* (883-884), Esquilo desliza sutilmente que la presencia popular conlleva el riesgo inmanente de una desarticulación de la autoridad constituida, al señalar, en boca de Clitemnestra, la eventualidad de que el mando del consejo fuera derrocado por la anarquía del clamor popular

(*démothrous anarkhía*). En *Euménides* es justamente el respeto a la autoridad lo que Esquilo hace que Atenea reclame en el momento de proclamar su ley ante el pueblo ateniense, ese que la tragedia representa en escena pero también, a no dudarlo, el que estaba reunido en el teatro como espectador, pues hacia él debió dirigir su mirada la diosa en ese instante. En efecto, la ley de Atenea para el pueblo del Ática allí reunido, cuando se está a punto de dictar la sentencia respecto de Orestes (vv. 681-684, 704-705), se basa en este caso en el temor reverencial y el miedo que se debe mostrar hacia el nuevo tribunal de jueces, sagrado, insobornable, como garantía para que no se produzcan alteraciones en la normas. Se busca así sacralizar la ley y colocarla por encima de cualquier posibilidad de que las decisiones de los propios ciudadanos la subviertan: "Aquí, el respeto (*sébas*) de los ciudadanos y el miedo (*phóbos*), su hermano, los mantendrán lejos de la injusticia, tanto de día como de noche, en la medida en que los propios ciudadanos no introduzcan innovaciones en las leyes (*autôn politôn mè 'pikainoúnton nómous*)" (vv. 690-693). Aristóteles (*Política*, 1308a 27-30) parece hacer de esto, y de lo que diremos de inmediato, una suerte de principio general para la conservación del régimen político: "De manera que es necesario que aquellos que se preocupan por la constitución estimulen el temor (*phóbous*) para que los ciudadanos permanezcan alertas y no abandonen la vigilancia de la constitución, como si fueran una guardia nocturna (*nykterinèn phylakèn tèn tês politeías téresin*)…".

Pero en *Euménides* lo que está en juego es la voluntad de los ciudadanos. Al igual que lo que podría ocurrirle al consejo al que Clitemnestra advertía sobre la anarquía popular, la conservación de las leyes de Atenea, y por ende del tribunal del Areópago, solo será posible si los atenienses respetan las normas establecidas. Tras haber destacado que el único modo de preservar la ley es que los ciudadanos no la modifiquen, apelando al respeto a la autoridad que el terror sacro debería causar y retomando punto por punto las recomendaciones previas de las Erinias (*Euménides*, 517-529), Atenea

enumera los riesgos si no se cumple la ley que funda la institución encargada de velar por la ciudad mientras duerme (cf. v. 705): “Lo que no sea ni anarquía ni despotismo (*mét᾽ ánarkhon méte despotoúmenon*), aconsejo que respeten los ciudadanos protectores (*peristéllousi… sébein*), y que no expulsen el temor (*deinón*) del todo fuera de la ciudad” (vv. 696-698)[57]. En boca de las Erinias aparece una fórmula prácticamente similar a la que usa Atenea (vv. 526-527), pero en lugar de *ánarkhon* aparece *ánarkton*, de la misma raíz, con el sentido de no gobernado, no sujeto, que no se somete al poder de otro, que es precisamente la situación que aquí se indaga. Se hace evidente así cuál es el campo delimitado por la sacralización de la ley y qué consecuencias se deducen de una decisión política que no se rija por los parámetros implicados en la fijación de la norma, en su inmutabilidad.

En efecto, apenas tres años después de las mutaciones introducidas por el accionar liderado por Efialtes y a poco de producido el asesinato de éste, Atenea parece demarcar las fronteras dentro de las cuales tendría que transcurrir la política de los ciudadanos. No debería regirse por un poder despótico, tal vez apuntando a la figura del tirano sobre la que la tragedia se detiene con asiduidad (el héroe trágico, muchas veces, es un tirano sobre la escena teatral; cf. Lanza 1977). Aunque mediante el uso del participio *despotoúmenon* tal vez se esté señalando que lo que no debería tener cabida es ningún poder despótico, ya fuera éste semejante al que había detentado el consejo del Areópago que las reformas de Efialtes vinieron a desarticular, ya fuera un poder de nuevo tipo como el que el pueblo estaba comenzando a desplegar en la asamblea, sin guardián alguno por encima suyo, una caracterización que veremos aparecer en la perspectiva aristotélica de la democracia que designaré plebiscitaria (cf. *infra*, Cap. 10). Tampoco deberían los ciudadanos caer en anarquía, es decir, carecer de un liderazgo adecuado, y no deberían fundamentalmente dejar de regirse por un principio ordenador, una medida apropiada, una *arkhé* respetada reverencialmente, con un terror sacro, apelándose para ello al temor a una autoridad superior que en

la tragedia se encarna en Atenea y las Euménides.

Quien más claramente percibe este entuerto que la democracia implica para el funcionamiento reglado y ordenado de la ciudad es Platón (*República,* 557a-b)[58]. En efecto, el filósofo declara abiertamente de entrada que la democracia es el producto de la victoria de los pobres (*hoi pénetes nikésantes*), quienes "matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes en igualdad a los demás (*toîs loipoîs*) del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo"[59]. Es ese resto, sentido específico de *loipós*, sin más autoridad que la fuerza de su victoria sobre la parte "naturalmente" autorizada para gobernar, lo que está en el origen de la democracia desde su instauración. Esta plenitud de libertad que colma la ciudad democrática (*kaì eleutherías he pólis mestè kaì parresías*), y que por eso mismo es también un exceso de libertad, otorga la capacidad (*exousía*) de hacer lo que cada uno desee (*poieîn hóti ti boúletai*), que puede verse incluso como un suerte de abuso de autoridad, según el sentido del pasaje y una de las acepciones de *exousía*.

Ese resto es lo que circula en la ambigüedad del término *dêmos* en tanto que componente activo de la democracia, que Platón prefiere asociar deliberadamente con la parte de los pobres; pero él bien sabe que en la democracia *dêmos* designa también a la comunidad política en su conjunto, como se desprende de los encabezados de los decretos de la asamblea: "le pareció bien al pueblo" (*édoxe tôi démoi*); un *dêmos* que incluye a todos los ciudadanos sin distinguir a ricos de pobres. De esa comunidad total que es el *dêmos* Platón fustiga a la parte pobre que compone al *dêmos*, que admite a los demás (*loipoí*) en la *politeía* y las magistraturas puesto que no son otros que él mismo, en la medida en que, en miradas como la platónica, el pueblo es siempre percibido como un resto respecto de la parte que se considera naturalmente merecedora y autorizada para el mando. Ese resto procede, pues, del desacople entre el sentido de *dêmos* como totalidad y su sentido de parte (sobrante) de esa totalidad. Es por esta anfibología que Platón

(*República*, 557c-558c) caracteriza a la democracia como una situación abigarrada (*tà poikíla*) en que la *politeía* contiene en sí misma todo tipo de regímenes[60], el conjunto de todas las constituciones posibles (*pánta géne politeiôn*) (cf. Gallego, 2015b). El corolario, sobre el que volveremos más de una vez a lo largo de este libro, es la asociación que tomamos como punto de partida de la exploración: "Así pues, la democracia tendría éstas y otras cosas semejantes, y sería, según parece, un régimen político placentero, anárquico y abigarrado (*hedeîa politeía kaì ánarkhos kaì poikíle*), repartiendo indistintamente una igualdad política a los iguales y a los desiguales". Por ende, como cada uno disfruta del placer de hacer lo que le venga en gana y tiene la opción de elegir entre un sinnúmero abigarrado de comportamientos heterogéneos, la democracia es un régimen político anárquico. Esta carencia de autoridad superior, que es a un tiempo una falta de medida, hace posible que se aplique el mismo criterio de igualdad sin distinguir entre quienes lo merecen y aquellos que no lo merecen. Esta indiscriminación es ese resto, ese equívoco, que radica en el *dêmos* considerado al mismo tiempo como todo y como parte; pues, sin diferenciación, sin principio de autoridad, en definitiva, sin *arkhé*, predomina en la situación democrática la anarquía de la igualación de cualquiera con cualquiera. Rancière (1996: 30) lo dice claramente en esta extensa cita:

> "La filosofía quiere reemplazar en la ciudad y en el alma, lo mismo que en la ciencia de las superficies, los volúmenes y los astros, la igualdad aritmética por la igualdad geométrica. Ahora bien, lo que le presenta la libertad vacía de los atenienses es el efecto de otra igualdad, que suspende la aritmética simple sin fundar ninguna geometría. Esta igualdad es simplemente la igualdad de cualquiera con cualquiera, vale decir, en última instancia, la ausencia de *arkhé*, la pura contingencia de todo orden social. El autor del *Gorgias* pone toda su pasión en probar que esta igualdad no es otra cosa que la igualdad aritmética de los oligarcas[61], es decir, la desigualdad del deseo, el apetito sin medida que hace girar a las almas

vulgares en el círculo del placer al que la pena acompaña indefinidamente, y a los regímenes en el círculo infernal de la oligarquía, la democracia y la tiranía. La 'igualdad' que los jefes del partido popular dieron a Atenas no es para él más que la avidez nunca domesticada del siempre más: siempre más puertos y navíos, mercancías y colonias, arsenales y fortificaciones. Pero él bien sabe que el mal es más profundo. El mal no es esta hambre insaciable de navíos y fortificaciones. Es que en la asamblea del pueblo, cualquier zapatero o herrero puede levantarse para dar su opinión sobre la manera de pilotear esos navíos o construir esas fortificaciones y, más aún, sobre la manera justa o injusta de utilizarlos para el bien común. El mal no es el *siempre más* sino el *cualquiera*, la revelación brutal de la *anarquía* última sobre la que descansa toda jerarquía" (subrayado del autor).

Así pues, la idea que Platón (*República*, 557a-558c) sistematiza al indicar la anarquía inherente a la democracia lo lleva a hablar de su carácter abigarrado en la medida en que incluye a toda clase de hombres (*pantodapoì ánthropoi*): "A la manera de un manto abigarrado (*poikílon*) producido abigarradamente con todos los colores (*pâsin ánthesi pepoikilménon*), así también ésta puede parecer la más bella constitución organizada abigarradamente con todos los caracteres (*pâsin éthesin pepoikilméne*)". Como se deduce del *Gorgias* (488d-e, 489c), lo que se postula con este abigarramiento de todas las clases es una equiparación de los esclavos con la multitud (*hoi polloí*) de todo tipo de hombres que carecen de algún valor (*syrphetòs syllegê doúlon kaì pantodapôn anthrópon medenòs axíon*), aun cuando ellos sean los más poderosos (*kríttones*), como ocurre en la democracia. Tal es la osadía imperante en esta *politeía* que conduce a la anarquía de equiparar en un mismo plano a iguales y desiguales.

Podríamos jugar con las palabras a partir del cuasi anagrama entre los términos griegos para los demás (*loipoí*) y los muchos (*polloí*), e indicar que la anarquía se constituye en una característica de la democracia precisamente a causa de la mezcolanza de la multitud que solo cuenta como resto, como

sobra, con respecto a la parte pura, distinta y merecedora de la *arkhé* que son los ricos (*eúporoi*), los notables (*gnórimoi*) y los superiores (*khrestoí*).

En sus críticas a la democracia por ser anárquica, Platón no hacía otra cosa que seguir una línea de pensamiento con claros antecedentes en Andócides (2.23 [*Sobre su regreso*]), que hacía referencia a la frecuente concesión de la ciudadanía a esclavos y extranjeros de todas las clases (*kaì doúlois anthrópois kaì xénois pantodapoîs*), o en Aristófanes (*Ranas*, 687-736), donde concretamente se reprochaba la concesión de la ciudadanía a los esclavos que lucharon en la batalla de las Arginusas (406 a.C.), al mismo tiempo que se denigraba a los inferiores (*poneroí*) considerando esclavos a todos cuantos se definían a partir de esa condición, o en Jenofonte (*Helénicas*, 2.4.25), que caracterizaba a los demócratas del Pireo, que vencieron a los oligarcas y derrocaron a los Treinta tiranos, como muchos y de todas clases (*polloì kaì pantodapoí*), grupo en el que bien se sabe había extranjeros y esclavos (Gallego 2015b).

En efecto, como indicaba gráficamente el Viejo Oligarca (*República de los atenienses*, 1.10-12; cf. 1.2; 1.6; 1.8-9), la igualdad democrática genera una situación extrema en que los esclavos gozan de la igualdad de palabra (*isegoría*) como si fueran hombres libres, y algo similar ocurre con los metecos en relación con los ciudadanos. Esta indisciplina o libertinaje (*akolasía*), observaba el autor del panfleto, es un rasgo común al pueblo, los esclavos y los metecos, cuyas apariencias no permiten distinguir a unos de otros, a punto tal que si se quisiera castigar a un esclavo probablemente se castigaría a un ciudadano libre de baja condición (cf. Cataldi 2000). La *isegoría* es pues *akolasía* que se asocia, al mismo tiempo, con la injusticia (*adikía*) y el mal orden político (*kakonomía*), ya que todos sin jerarquía alguna tienen las mismas prerrogativas (véase Isócrates, 7.20 [*Areopagítico*]; cf. *infra*, Cap. 7). La solución para esto es el buen orden (*eunomía*) de la oligarquía de la clase claramente distinguible de los superiores (*khrestoí*) y más inteligentes (*dexiótatoi*) gobernando a la multitud indistinta de los

inferiores (*poneroí*) y enloquecidos (*mainómenoi*). Rápidamente, concluye el Viejo Oligarca, esto produciría la caída del pueblo en esclavitud (*dêmos eis douleían*); pero el pueblo no quiere el buen gobierno sino ser libre y tener el poder (*iskhýei ho dêmos kaì eleútherós estin*).

Aristóteles aparenta tener una mirada más matizada de la democracia en relación con la radicalidad del planteamiento filosófico de Platón –para quien toda democracia es siempre anárquica– o del argumento panfletario y elitista del Viejo Oligarca –conforme al cual la democracia carece de disciplina, justicia y buen gobierno–, en la medida en que la perspectiva filosófica aristotélica distingue diferentes tipos de democracia según tengan su principio rector en la soberanía de la ley o en la soberanía del pueblo (alternativa esta última en que, como ya hemos visto, la *arkhé* permanece indefinida, incluso disuelta; cf. *infra*, Cap. 6 y 10).

Sin embargo, en algún sentido Aristóteles no se sitúa en una posición muy lejana[62]. En el libro V (*Política*, 1310a 25-36), al referirse a las dificultades que presentan las democracias que suelen considerarse las más democráticas, el filósofo señala que el problema de las mismas radica en que definen mal la libertad, porque al ser la multitud soberana (*tò pleîon eînai kýrion*) se equipara la justicia con la igualdad y ésta con la opinión de la multitud (*dóxe tô pléthei*) que es soberana; así, la libertad y la igualdad se identifican con hacer lo que a uno le plazca (*eleútheron dè kaì íson tò hó ti àn boúletaí tis poieîn*). “De modo que, Aristóteles colige, en tales democracias vive cada uno como quiere y va a donde le plazca (*zê… hékastos hos boúletai, kaì eis hò khrézon*), como dice Eurípides. Pero esto es malo; pues no debe ser visto como una esclavitud el vivir de acuerdo con la constitución, sino como una salvación”.

Refuerza esta percepción lo que Aristóteles indica posteriormente en el libro VI (*Política*, 1317a 40-b 17) en el momento de sintetizar las características generales de la democracia. En un pasaje donde la idea de *exousía* utilizada por Platón no aparece expresada explícitamente pero cuyo

sentido opera como horizonte, Aristóteles se muestra de acuerdo con la visión platónica: las bases de la democracia son la libertad (*eleuthería*) y la igualdad aritmética (*tò íson… katà arithmón*), no la meritocracia (*mè kat' axían*), que conducen necesariamente a la soberanía de la multitud (*tò plêthos… kýrion*). En efecto, al ser más numerosos, los pobres son más poderosos (*kyriotérous*) que los ricos tornando soberana la opinión de la mayoría; a este rasgo se suma el hecho de que la libertad democrática implica el hecho de vivir como se quiera (*tò zên hos boúletaí tis*); de lo cual se deriva que esta democracia tiene la aspiración de no ser gobernada por nadie (*tò mè árkhesthai… hypò methenós*), evidenciando así un carácter anárquico que Aristóteles parece intentar atenuar dos veces con la consabida idea del gobierno por turnos, al que vuelve a referirse en la recapitulación que inmediatamente le sigue (1317b 2-3, 15-16, 19-20). Para hacer lo que se quiera tiene que existir una capacidad de decidir no limitada por nada ni por nadie, lo cual nos devuelve al problema planteado de entrada[63]: una democracia en que son soberanos los decretos votados por el pueblo en la asamblea, ¿no es una constitución porque disuelve la capacidad de las magistraturas definidas e instala en el centro mismo del sistema político a las indefinidas, donde se hace lo que se quiere? Como señala Fred Miller (1996, 900-901): "Siguiendo a Platón, Aristóteles critica la democracia por identificar la *eleuthería* con la *exousía* irrestricta, la capacidad de hacer cualquier cosa que se quiera, que hace que la libertad degenere en licencia, y la *pólis* en una condición anárquica".

La instauración de este tipo de democracia en Atenas, a veces llamada extrema o radical, que en definitiva es la referencia obligada de las críticas de Platón y de Aristóteles –que no puede más que ver a la democracia ateniense de su época como una situación derivada de los cambios producidos por Efialtes y Pericles (cf. *infra*, Cap. 5)–, requiere entender el rol central de las prácticas plebiscitarias de la multitud como base de la experiencia democrática.

En Atenas este tipo de democracia tuvo un comienzo que puede

clarificarse a partir de la comprensión adecuada de la relación entre el acontecimiento gracias al cual adviene un poder sin *arkhé*, el sujeto político que lo protagoniza y los modos de pensamiento de este suceso (cf. *infra*, Cap. 6). De entrada, pues, el acontecimiento democrático implica una ruptura, incluso una revolución, que se asocia con la configuración del *dêmos* como sujeto político. El campo de esta conformación subjetiva es la decisión colectiva. Esto implica, y así lo destaca Aristóteles, que la institución de la asamblea y sus decisiones quedan fuera del alcance de cualquier control externo o superior a la propia asamblea. Se dice entonces que el *dêmos* es irresponsable, que no tiene que rendir cuentas a nadie (cf. *infra*, Cap. 7). Lo importante es que si en Atenas el *dêmos* se equiparaba a la asamblea y/o a los tribunales[64], sin control externo alguno el sujeto político implantaba sus propias condiciones de posibilidad para decidir. Lo que se estableció entonces fue un ejercicio práctico y colectivo de la soberanía popular.

El advenimiento del *dêmos* como sujeto político no se confunde con su preexistencia como parte sociológica o económica discernible. Asimismo, la preexistencia de la institución de la asamblea no determina el rol que va a adquirir a partir del acontecimiento democrático. La insistencia del sujeto político implica la continuidad de las condiciones de su advenimiento, es decir, la ausencia de controles externos por fuera del alcance de la capacidad política del *dêmos*. Esto supone que la vigencia del *dêmos* como sujeto político tiene un tiempo preciso: desde 462 hasta los golpes oligárquicos de fines del siglo V, incluyendo la amnistía de la restauración democrática de 403. Antes y después, en verdad, se podía convocar al pueblo para la toma de decisiones y la institución de la asamblea también cumplía sus funciones, pero las resoluciones políticas estaban en manos de instituciones y poderes externos y superiores respecto del pueblo y la asamblea, que no era entonces un espacio para su subjetivación política.

Existe, pues, un comienzo fuerte de la subjetivación del *dêmos* en el espacio político de la asamblea, esto es, una configuración de sujeto que

resignifica el nombre *dêmos* con respecto a lo que podía designar previamente y una apropiación de la asamblea para volverla el único ámbito de decisión. Y se asocia con la desautorización de un poder oligárquico erigido en potestad de última instancia, por encima de cualquier otro poder. Esta subjetivación del *dêmos* implica un proceso colectivo por el cual se sobrepasa, se va más allá, de la autoridad instituida. Por eso mismo, como venimos sosteniendo, esta democracia de los decretos asamblearios y los demagogos no obedece a otra soberanía que no sea la del propio sujeto que le da el nombre: el *dêmos*, cuyo *krátos* es lo que Platón percibe, precisamente, como situación en la que no hay autoridad y que es rayana a la ilegalidad, la anarquía de la anomia. Si la cesura inaugural de las reformas de Efialtes se liga a la subjetivación política del *dêmos*, el cierre del período en la última década del siglo V implica una desubjetivación, en el sentido de que se agota su capacidad de sostenerse como autoridad de su propia actuación. Ya sea por efecto de los golpes de los oligarcas que desprecian el desorden y la anarquía de la democracia, ya sea por efecto de una restauración democrática que implica el paso de la soberanía del pueblo a la soberanía de la ley (Ostwald 1986), el caso es que el *dêmos* pierde la capacidad de actuar en la asamblea sin supervisión exterior. Existen controles y límites para su decisión: hay *arkhé*.

Por otra parte, se habrá notado cierta fluctuación en la terminología que utilizamos en relación con el sujeto político, que se deriva de las propias evidencias pero también de nuestras traducciones e interpretaciones del vocabulario. Los pobres (*pénetes*), la muchedumbre o la multitud (*tò plêthos*), la plebe compuesta por los muchos (*hoi polloí*), son todas designaciones que pueden resultar intercambiables, a condición de que no se pierda de vista que se trata siempre de la nominación de una capacidad política de carácter subjetivo que implica, en su concreción efectiva, una emancipación con respecto al principio de autoridad. Esto es lo que cabe entender en la potencia que Baruch Spinoza le asigna a la multitud que se asocia con la democracia

(cf. *infra*, Cap. 10), o en la fuerza política disruptiva que Martin Breaugh (2007, 11-24) observa en la experiencia plebeya, donde plebe nomina el ingreso a la dignidad política de quienes suelen ser considerados bajo un estatus infra-político. Se trata de una emancipación que para este autor denota un movimiento revolucionario e insurreccional, una toma de la palabra por aquellos a quienes se les ha negado la posibilidad de acceso al *lógos*, conforme a una concepción que postula que la esencia de la plebe no la habilita más que a emitir ruidos, a permanecer en el estadio más cercano al orden de la reproducción vital. Esta concepción es similar a la que miradas recalcitrantes como la del Viejo Oligarca plantean con respecto a la condición que en sustancia caracterizaría al *dêmos* ateniense (cf. *infra*, Cap. 9); en tal sentido, a diferencia de lo que señala Breaugh, este nombre propio es usado por la élite tan peyorativamente como *hoi polloí*, o *plebs*, y, desde esta posición discursiva de marginalidad política, puede producir también eventos insurreccionales capaces de trazar una huella revolucionaria.

Esta es la anarquía de la democracia, dado que no hay ningún poder por sobre el de la multitud cuando ella se reúne y se constituye en y por ese acto de reunión. Lo que existe es una práctica de la soberanía, y por eso Aristóteles puede decir que no se trata de una constitución. La multitud puede decidir lo que le parezca; en rigor, el hecho de que cada uno haga lo que desee tiene sentido estrictamente en función de caracterizar a la democracia y no al individuo democrático. Cada uno hace lo que quiere porque la libertad y la igualdad se conciben como soberanía de la multitud, cuya expresión política es la soberanía del pueblo decidiendo decretos en asamblea o dictámenes en tribunales. El *dêmos* ejerciendo el *krátos* manifiesta la superioridad de una fuerza cuya indefinición no se deja encuadrar por el orden de la *arkhé*. Es por ello que, en última instancia, la democracia como soberanía de la multitud es anárquica.

Este carácter anárquico del poder del pueblo tiene unos comienzos, que conviene decir en plural porque se produce al menos en dos registros: uno de

ellos transcurre en el plano de los acontecimientos que desembocan en la instauración de la democracia; el otro registro corresponde a los modos de pensamiento de la irrupción de la democracia. La comprobación de la índole disruptiva de este acaecimiento pone de relieve la desautorización de las formas de poder establecidas que el mismo produce, lo cual da lugar a la configuración de prácticas políticas emancipadoras que se sostienen en la capacidad del pueblo de no dejarse dominar ni emplazar a través de instancias que impliquen un control y una restricción para su soberanía. Sobre estos ejes se organizan los capítulos que componen la segunda parte de este volumen.

PARTE II

LOS COMIENZOS DE LA ANARQUÍA DEMOCRÁTICA

Capítulo 4
¿Quién inventó la política (democrática)?

Las críticas de Platón y Aristóteles en el terreno del pensamiento filosófico respecto de lo que ellos categorizan como anarquía de la democracia –cuyo referente histórico es, sin duda, la Atenas democrática– se plantean, sobre todo, en relación con las consecuencias que el funcionamiento práctico de esta situación política suscita en la configuración subjetiva de los ciudadanos. Si en la democracia se puede hacer lo que cada uno quiere, como dicen los filósofos, esto significa que el requisito de esta libertad (*exousía*) no es una facultad individual sino la capacidad colectiva del pueblo para mantener la igualdad aritmética; sin esta última no existiría dicha libertad, que prácticamente se considera un abuso de autoridad. Como hemos adelantado en el capítulo anterior, desde la propia instauración de la democracia bajo estas condiciones se produce una desautorización de la élite para el ejercicio de algún tipo de tutela superior o exterior sobre las decisiones asamblearias, y de esto procede entonces la anarquía.

Este capítulo se encuadra en este contexto, en la medida en que el problema del funcionamiento concreto de la democracia radical ateniense convoca, al mismo tiempo, la cuestión de los inicios de esta situación. En el mito del *Protágoras* (322c-d) se sugieren los efectos decisivos de su aparición, a partir del advenimiento de una *pólis* que ha de incluir a todos los hombres sin excepción, ya que de otro modo ésta no podría existir; lo cual se puede considerar como el surgimiento de una configuración política sin *arkhé*, sin una autoridad superior a ella misma, en la que el respeto (*aidós*) y la justicia (*díke*)[65], que no tienen otro objeto que el hecho de mostrar respeto

y justicia, actúan en la inmanencia de la situación como principios ordenadores y creadores de lazos de amistad, manteniendo a los hombres unidos en la *pólis*.

Sofística y política (democrática)

La mayor parte de los estudiosos ha reconocido la estrecha relación entre el desarrollo de la sofística y el despliegue de la política. En efecto, es bien sabido que el horizonte de problemas definidos por la sofística estuvo ampliamente atravesado por reflexiones centradas, sobre todo, en el campo de los comportamientos sociales de los hombres en el marco de la evolución de la *pólis*, y en particular la Atenas del siglo V a.C. Se trata, precisamente, de uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Protágoras, subrayado en repetidas ocasiones por los investigadores: las ideas del sofista de Abdera no podrían entenderse bien más que en estrecha relación con la puesta en práctica de la política, y en especial la democracia[66].

El primer punto a esclarecer concierne a la designación “la sofística” aquí utilizada. Al hablar de *la* sofística como de un conjunto, no ignoro las dificultades implicadas en la idea de considerar a los sofistas como una escuela, un movimiento o una corriente filosófica. Para Cassin (1995, 24-25), la unidad de la sofística vendría dada por su construcción como un “artefacto platónico”, una suerte de borde que permite trazar los límites del campo filosófico y segregar lo que no pertenece a dicho campo: la sofística sería una apariencia de filosofía o, si se quiere, una filosofía de las apariencias. Pero la dificultad continúa incluso para los que han tratado de rescatar el gesto sofístico o aquellos que han ponderado en forma positiva su estatuto filosófico. A la hora de establecer su perspectiva, estos estudiosos no han podido evitar el platonismo incrustado en la imagen del sofista, aun cuando sus conclusiones se dirigieran hacia una crítica exhaustiva del idealismo platónico, considerando a la sofística como un pensamiento por derecho

propio[67]. Es probable que nosotros no podamos tampoco eludir totalmente esta dificultad; pero, de todas maneras, intentaremos superar aquí este obstáculo y encontrar una respuesta puntual a la cuestión reflexionando sobre el *Protágoras* de Platón.

Estas condiciones de lectura de las ideas sofísticas constituyen, pues, el punto de partida de nuestro examen del papel de los dioses y los hombres en el mito del *Protágoras* con respecto a la adquisición de las técnicas y, sobre todo, del arte político. Pero, antes de avanzar, conviene señalar que el mito soporta tres tipos de lectura simultáneos y diferentes: primero, la opción de utilizar un mito como una elección posible del propio Protágoras, pero en una situación dialógica urdida por Platón; segundo, la función del mito en el pensamiento platónico; tercero, el posible contenido protagoreo subyacente en el mito, y en todo el diálogo platónico. Con estos tres planos de análisis del mito en mente, que luego retomaremos para ensayar una respuesta, adentrémonos, entonces, en el examen del problema cardinal de esta segunda parte.

Invención humana, invención divina

Uno de los aspectos más significativos del mito del *Protágoras* (320c-322d) de Platón es lo que aquí denominaremos "la invención de la política", un proceso que tiene lugar exclusivamente en un plano transcendente y sobrehumano[68]. El mito ofrece tres etapas de desarrollo bien diferenciadas en la historia de la humanidad. La primera, la de las interpretaciones cosmológicas, evoca el nacimiento de las especies: la distribución de Epimeteo implica un estado natural en el que los hombres se encuentran aún en una situación de debilidad con respecto a los demás animales (320c-321c). Luego nos hallamos ante la etapa más primitiva de la evolución de la sociedad: a partir de la intervención de Prometeo los hombres dominan y practican las diferentes técnicas particulares con las cuales obtienen las cosas

necesarias para la vida; desarrollan también el lenguaje, pero permanecen incapaces de vivir en sociedad porque carecen de la política (321c-322b). La última etapa se abre con la donación de Zeus, mediante su emisario Hermes, y evoca el nacimiento del arte político, un acto inaugural que termina por hacer posible la existencia de la *pólis* y que supone el reparto de la *aidós* y la *díke* entre todos los hombres, a partir de relaciones colectivas de solidaridad e interdependencia entre ellos, y contrariamente al dominio individual de las diversas *tékhnai* particulares (322c-d). El advenimiento del arte político es, pues, el que permite reunir a los múltiples grupos humanos dispersos: se trata de una invención que garantiza la existencia y reproducción de la *pólis*[69]. Por ende, en el *Protágoras* la capacidad creadora pertenece decididamente a los dioses, no a los hombres, quienes solo al adquirir todas las técnicas transmitidas por aquéllos, incluida la política, van a poder no solo fabricar cosas sino sobre todo organizar la *pólis*. Este es el corolario:

> "Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino (*theías… moíras*) a causa de su parentesco (*syggéneian*) con la divinidad fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo" (322a).

Por el contrario, las ideas desarrolladas por los sofistas parecen haber puesto el acento en la capacidad humana de conquistar el saber técnico, un tema que va a cristalizar en la cultura ateniense hacia mediados del siglo V alrededor de la idea del "primer inventor" (*prôtos heuretés*) y su naturaleza enteramente humana. Para recordar aquí cómo circula este tema en esos momentos puede servirnos de indicio la visión sobre esta cuestión que Esquilo presenta en *Prometeo encadenado* (436-506), donde se dice que los mortales han recibido todas las técnicas gracias a Prometeo: invenciones, procedimientos, artes, recursos. En *Antígona* (331-366) Sófocles subraya

asimismo este punto, pero atribuyendo directamente al hombre esta capacidad inventiva, pues tiene una experticia técnica y una aptitud superiores a las que es posible imaginar; él mismo ha descubierto la palabra y el pensamiento, gracias a los cuales la ciudad y el comportamiento político se desarrollan (ver Isócrates, 15.24; cf. Kleingünther 1933).

En contraste con la perspectiva del *Protágoras* puede citarse también la idea, para mí plenamente sofística, formulada en el *Sísifo* atribuido a Critias (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, 9. 54 = DK 88 B 25)[70], que permite reflexionar sobre la invención humana de las técnicas, de la política e incluso de los dioses. Allí se indica que hubo un tiempo sin orden en la vida humana; después los hombres establecieron leyes punitivas y la justicia como soberano imparcial. Sin embargo, solapadamente los delitos seguían cometiéndose, por lo que un hombre sabio inventó a los dioses para bien de los hombres y los persuadió de creerles y temerles, para que los crímenes de los malvados tuvieran en los dioses a los guardianes de sus actos. Así, ocultando la verdad con un argumento falso extinguió la ilegalidad que reinaba. Los dioses, pues, aparecen no solo como una invención humana –derivada evidentemente de la capacidad y la aptitud técnicas que generaban el asombro de los ancianos tebanos en *Antígona*– sino también como un reaseguro imaginario para producir la obediencia a las leyes y la justicia humanas, engendrando entre los hombres una creencia cuya base presenta puntos de contacto con la *aidós* y la *diké* del mito de Protágoras como principios que ordenan y generan amistad, aunque en el *Sísifo* a cambio del respeto es el temor (*déos*, *deîma*, *phóbos*) el que produce que se extinga el desorden (*átaktos*) y la ilegalidad (*anomía*). De modo que los dioses no aparecen como inventores de los hombres, su capacidad técnica y la política que organiza la sociedad, sino como los que colaboran en la prevención de los delitos mediante el miedo[71].

Así pues, una diferencia importante se esboza. En el *Sísifo*, los dioses son una invención humana para persuadir a los hombres de la utilidad de vivir

políticamente organizados[72], asumiendo en plenitud la doctrina en torno a la humanidad del primer inventor. En el *Protágoras* (320c-322d) los hombres tienen lazos de parentesco con los dioses y, una vez producida la acción de Epimeteo, la capacidad inventiva humana solo se desarrolla cuando Prometeo les concede el fuego y la sabiduría técnica, tras robarlos a Hefesto y Atenea; el arte político y la organización de la sociedad son el don que Zeus decide dar a los mortales, por medio de Hermes (cf. Solana Dueso 2000, 95-109). El mito asume como un dato la existencia de los dioses y pone en el plano de su voluntad y su decisión la invención por la cual la humanidad adviene como una singularidad respecto de las demás especies de seres vivos.

Es precisamente aquí donde la narración platónica se aparta de la temática del *prôtos heuretés* y de su calidad humana. En el diálogo platónico esto parece ser el fruto de una elección pedagógica: Sócrates le pide a Protágoras que demuestre lo más claramente posible si la virtud es enseñable; el sofista se pregunta cómo habrá de explicarlo, si mediante un mito o un razonamiento detallado (320c: *mŷthon légon epideíxo è lógoi diexelthón*); finalmente, Protágoras elige según lo que él cree que va a ser más agradable para el auditorio: narrar un mito[73].

Así, se diseña una oposición entre narrar un mito y discurrir por medio de un razonamiento. Ligada al problema general de las relaciones entre mito y razón[74], esta distinción se presenta ahora en el terreno del *lógos*. Se trata de una oposición no de una exclusión del mito, y al mismo tiempo de una complementariedad entre *mŷthos* y *lógos*, y así parece decirlo el propio Platón[75]. La opción por el mito muestra que éste se ubica dentro del campo de la razón, y es desde ella que se decide introducir un relato mítico según las necesidades. Pero, ¿cuáles son éstas? El hecho de enseñar sobre la base de la persuasión es uno de los medios que los sofistas utilizan para poder transmitir sus lecciones a sus discípulos: "ser más agradable" (*khariésteron eînai*) es la expresión que Platón pone en boca de Protágoras, dejando en claro de este modo, según mi visión, el papel que los sofistas asignaban al uso del lenguaje

en el acto de enseñar a los demás su saber[76]. Es necesario mencionar aquí el agnosticismo de Protágoras, puesto que, según su afirmación, no se puede decir nada sobre los dioses, ni qué son, ni cuál es su naturaleza, ni tan siquiera si existen[77]. Por ende, si Protágoras realmente recurrió al mito que Platón nos transmite, su objetivo sería esencialmente pedagógico y persuasivo, en función de instruir y convencer de lo que el sofista enseñaba como doctrina[78]. El uso de la persuasión para enseñar es, pues, un punto significativo del método sofístico, y probablemente la opción por el mito con esta finalidad persuasiva sería una elección posible del propio Protágoras.

Ahora bien, aun si el recurso al mito como medio de persuasión se adapta bien a las estrategias de los sofistas, no se debe olvidar que se trata de un diálogo tramado por Platón. En efecto, nos parece igualmente claro que este aspecto persuasivo es también una elección platónica en función de la organización discursiva del diálogo y el intercambio de puntos de vista entre los interlocutores. Por otra parte, si el autor del *Sísifo* pudo sostener que los dioses eran una invención humana para asegurar el buen funcionamiento de las leyes y la justicia, no parece improbable que, en el caso de haber tenido acceso a un testimonio directo del pensamiento de Protágoras, sin duda, la creación de la política habría aparecido ligada no a la capacidad de los dioses sino a la inventiva de los hombres, como en la *Antígona* de Sófocles, subrayando al igual que otros sofistas el carácter plenamente humano del *prôtos heuretés*[79].

La sacralización de la política

El conjunto de problemas abordados hasta ahora nos conduce una y otra vez a la cuestión de la forma y el contenido del mito de Protágoras, de manera que se hace necesario dilucidar si tales forma y contenido son parte de un pensamiento propiamente protagoreo, o de la construcción de Platón al dar su versión de las ideas desarrolladas por el propio sofista, o de una suerte

de mezcla entre uno y otro pensamiento, o de una reflexión enteramente platónica sin reenvío alguno a las verdaderas doctrinas formuladas por Protágoras. Por ejemplo, Lavery (2007) ha argumentado recientemente en favor de la unidad de obra del *Protágoras* a este respecto, criticando los cortes que desnaturalizan el diálogo platónico. Reconociendo que se trata de un punto importante, nos parece, como ya veremos, que hay en este diálogo opiniones protagoreas que no podrían ser estudiadas si se sigue a rajatabla la perspectiva de Lavery.

En primer lugar, se debe señalar que un discurso de esta naturaleza nos conduce a una de las más grandes cuestiones: la función del mito en la obra de Platón. Según nos parece, para él, el mito debería permitir cerrar un problema que no puede ser decididamente elaborado, porque se trataría de una verdad profunda y de difícil acceso para la inteligencia de los seres humanos ordinarios[80]. En cuanto al *Protágoras*, proponemos que el mito ocupa, en el interior de la episteme platónica, la posición de aquello que está en exceso con respecto a las posibilidades humanas de creación, de reflexión y de saber-hacer. Dicho de otro modo, lo que para Platón está en exceso es la invención de la política, es decir, el origen humano de la sociedad organizada en la *pólis* con capacidad de incluir la heterogeneidad de todos los hombres[81].

En segundo lugar, es necesario señalar que el mito del *Protágoras* forma parte de un desarrollo discursivo que busca desentrañar por qué la virtud política es enseñable[82], no solo al afirmar que es a raíz de una decisión de Zeus que la *aretè politiké* es adquirida y compartida por todos los hombres, sino también al relatar el proceso que conduce a esta situación en tres etapas: primero, el reparto de Epimeteo; luego, el robo de Prometeo; finalmente, la piedad de Zeus. Se llega así a ese momento que hemos denominado la invención de la política; pero esta conquista no se produce más que como un deseo divino; a cada instante, los hombres son objetos pasivos de los emprendimientos divinos. Lo que en el *Sísifo* es obra de los hombres, en tanto que ellos mismos desarrollan la política y un hombre sabio crea a los dioses

como reaseguro de las leyes, en cambio, en Platón es obra de los dioses: solo hay invención de la política como designio divino. Es justamente aquí donde Platón se aparta de la idea de que la política sea un producto desarrollado íntegramente por los humanos. La invención de la política, que para los sofistas forma parte de la capacidad creadora humana autónoma, es lo que Platón no puede aceptar como tal porque esto haría caer a la política totalmente en el plano de la *dóxa* y, por lo tanto, no sabría ser regulada según la rigurosidad de la episteme filosófica.

En efecto, todo indica que el mito asume un rol muy preciso en los diálogos consagrados a la ciudad, lo cual debe situarse en el contexto más general de la función del mito en el pensamiento de Platón, que está siempre de acuerdo con los objetivos del filósofo puesto que vuelve accesible una verdad profunda para las personas ordinarias, incluso para quienes, como dice Brisson (1994, 93-105), se hallan en el estadio del salvajismo de la razón (p. 93):

> "Porque el mito, cuya comunicación procura placer, se dirige a los niños y a un número muy grande de adultos entre quienes la razón aún no ha alcanzado o no alcanzará jamás el estadio último de su desarrollo… En el límite, el mito es ese discurso que solo puede permitir una intervención eficaz sobre lo que hay de salvaje en el hombre…".

Analizando el *Político* (274c) y el *Menéxeno* (238b), Vidal-Naquet (2005, 374 n. 52) ha subrayado que en estos diálogos Platón realiza una elección entre dos posibilidades: o bien la invención humana o bien la invención divina de las artes y las técnicas (incluyendo, por supuesto, el arte político), favoreciendo siempre la versión que más se opone al humanismo. En cuanto al *Protágoras*, Motte (1990) ha planteado un argumento, para mí directamente relacionado con lo que Vidal-Naquet ha indicado en relación con el *Político* y el *Menéxeno*, según el cual en el *Protágoras*, y en otros diálogos en los que se trata el problema de la ciudad, Platón utiliza el mito al servicio de una vasta empresa de sacralización de lo político.

Sin embargo, Ferrarin (2000, 304) sostiene que el mito de Protágoras no convoca a fuerzas sobrehumanas como ocurre en la mayoría de los mitos de origen presentes en los diálogos platónicos (cf. Edwards 1992). Pero es un punto indiscutible que en el mito del *Protágoras* ningún hombre se halla implicado en el proceso de invención de las técnicas y del arte político, entendido este último como la forma de organizar la sociedad humana. En efecto, en cada etapa los dioses son siempre quienes llevan a cabo todas las acciones para proveer los recursos necesarios a la humanidad y para organizarla políticamente en tanto que sociedad.

Este punto debe considerarse en el mismo sentido que otros mitos de origen utilizados por Platón en sus diálogos, con el fin de volver accesible la verdad profunda situada más allá de la intelección humana ordinaria, reenviando para esto a una potencia superior que solo es accesible al filósofo dotado de las aptitudes apropiadas para acceder a la esencia verdadera del fenómeno, desembarazándose así de las apariencias deformadas del mundo sensible. Hay pues un uso propiamente platónico del mito con respecto a la comprensión de los asuntos de la ciudad, deshumanizando la invención de la política y sacralizando el dominio político.

Bajo estas premisas, ¿por qué Platón recurre de esa manera a los mitos llamados políticos? En lo que concierne al *Protágoras*, sus contenidos suponen que los hombres pueden ejercer individualmente las diferentes técnicas y practicar colectivamente el arte político, sin posibilidad no obstante de inventarlas, incluyendo el arte político. La creación de dominios para el desarrollo de las capacidades humanas es obra de fuerzas superiores a las de los hombres ordinarios, para las cuales este mito propone que se trata de dioses. En definitiva, cada técnica (incluyendo la política) implica saberes específicos que encuentran su fundamento incluso más allá de los especialistas, pues, como dice Balaban (1987, 382), “el problema básico de la filosofía de Platón es su intento de reducir cada variedad de la actividad a la experticia”.

Según la visión platónica, tal como se puede deducir del argumento de Sócrates antes del mito y del de Protágoras después del mismo (*Protágoras* 319b-e; 323a-c), la política debería ser un arte especializado ejercido exclusivamente por individuos que hayan recibido la enseñanza y el entrenamiento inherentes a este saber específico. Por ende, la denegación de la invención de la política como un producto de los hombres es a la vez la denegación del hecho de que cualquiera, sin distinción ni calificación alguna, pueda inventarla y practicarla. En la visión platónica, la política debería incluso ser un asunto científico propio de hombres superiores, de los mejores, esto es, de una aristocracia o, mejor aún, de un rey (cf. Brisson 1975, 36-37).

Lo que para Platón es perturbador en el pensamiento de Protágoras es, precisamente, la cuestión del relativismo que forma intrínsecamente parte de su comprensión del mundo y de la sociedad[83], es decir, la falta de fundamento. Como ha planteado Motte (1990, 220):

> "[La perspectiva de Platón] está esencialmente ligada a la convicción de que la política no puede ser en sí misma su propio fundamento y que solo una realidad trascendente, de la que la expresión de lo sagrado viene a sugerir su presencia, debe estar en el principio de toda comunidad humana verdadera".

Así, el desplazamiento de la aptitud inventiva de los humanos a los dioses sería para Platón un modo de afirmar que solo algunos hombres poseen la verdadera capacidad de dominar las prácticas especializadas ejerciendo las diferentes artes y, sobre todo, la política. De todos modos, para que esto sea posible el fundamento debe radicar en la divinidad, pues de no ser así entonces Platón debería aceptar la tesis protagorea del *homo-mensura*[84], esto es, poner al hombre y la actividad humana como principios del mundo y la sociedad. En boca del ateniense de las *Leyes* (716c) hallamos la respuesta acabada de Platón a Protágoras, a la vez que la reafirmación del rol protagónico de los dioses: "Dios, en verdad, ha de ser la mejor medida de

todas las cosas para nosotros, y mucho mejor que el hombre, como por allí alguien dice". Como indica Giorgini (2016, 37-38), para Platón es necesario convencerse de la supremacía de los dioses, de cuya existencia los ciudadanos deben ser persuadidos: "Con Platón, lo divino, descartado y ahuyentado por los sofistas, recupera su lugar en la ciudad" (p. 38). Pero esto no significa que Platón haga realidad su deseo. Como indica Ranciére (1996, 30-31):

> "El fundamento de la política, en efecto, no es más la convención que la naturaleza: es la ausencia de fundamento, la pura contingencia de todo orden social. Hay política simplemente porque ningún orden social se funda en la naturaleza, ninguna ley divina ordena las sociedades humanas. Tal es la lección que Platón mismo da en el gran mito del *Político.* Es vano querer buscar modelos en la época de Cronos y los necios ensueños de los reyes pastores. Entre la época de Cronos y nosotros, el corte de la distorsión ya se ha producido siempre. Cuando a uno se le ocurre fundar en su principio la proporción de la ciudad, es que la democracia ya pasó por allí. Nuestro mundo gira 'en sentido contrario', y quien quiera curar a la política de sus males no tendrá más que una solución: la mentira que inventa una naturaleza social para dar una *arkhé* a la comunidad".

La politización de la humanidad

Si se acepta que el mito es una elaboración de Platón, que puede ser compatible con una elección efectuada por el propio Protágoras de desarrollar a la vez un mito y una argumentación para persuadir a sus oyentes de que la virtud es transmisible, entonces, como ya lo hemos anticipado, coexisten al menos dos aspectos en el diálogo: por un lado, el punto que acabamos de ver, la clausura platónica a través del mito de la cuestión de la capacidad creadora autónoma de los hombres, otorgando el rol principal a los dioses; por otro lado, la existencia en el diálogo platónico de elementos propiamente

protagoreos que hacen creíble al Protágoras puesto en escena por Platón. En cuanto a la relación entre el Protágoras platónico y las ideas desarrolladas por el propio sofista y retomadas tal vez por Platón, Farrar (1988, 53-54, 71-80) propone la fórmula "Platágoras", porque el verdadero Protágoras es apenas visible en el texto platónico debido a la manipulación de Platón; el pensamiento del sofista solo puede ser percibido de una forma disimulada. Pero al mismo tiempo Farrar cree que es probable que existan ideas verdaderamente protagoreas en el discurso que se le atribuye en el *Protágoras*[85].

Aunque el mito se inserte en los ataques platónicos contra la idea según la cual todos los hombres tienen la capacidad de participar en la política, siendo aquí la democracia claramente la referencia, esto no anula la posibilidad de leer ciertos contenidos del sofista presentes en el mito, en especial la idea de que la política es el campo de acción dominante abierto por definición a todos los hombres. En efecto, la tendencia mayoritaria entre los estudiosos es considerar el mito y la argumentación que lo enmarca como fuentes pertinentes para leer algunos elementos protagoreos y para conocer así aspectos puntuales de su pensamiento[86].

Como ya hemos visto, la última etapa del mito relata el nacimiento de la participación colectiva de los hombres en el arte político, contrariamente a la dominación individual de las diversas *tékhnai* (*Protágoras* 322c-d)[87]. Estamos, pues, en el terreno de la técnica y la virtud políticas que Zeus ha dado a todos los humanos[88]. Evidentemente, esta "totalización", según la cual todos los hombres reunidos en la *pólis* devienen al mismo tiempo un conjunto de seres competentes para ejercer y decidir la política, es un modo de hacer lugar a la democracia en el desarrollo del relato mítico protagoreo[89]. Para decirlo con las palabras de Plácido (1984, 166):

> "Lo que simboliza, entonces, el don de Zeus, son las condiciones históricas generales propicias para el desarrollo de la política y que existen en la *pólis* democrática. Bien entendido, la concesión de la *aidós* y la *díke* no vienen

de Zeus. Este es solo un símbolo común a otras representaciones de la democracia ateniense".

De este modo, si la perspectiva introducida por Platón en la construcción del mito implica, según nuestra interpretación, una clausura de la posibilidad de que el arte político haya sido inventado por los hombres y una negación del hecho de que la aptitud para el conocimiento y el ejercicio de la política esté presente en la totalidad de los humanos, en cambio, los contenidos verdaderamente protagoreos que Platón parece haber retomado hacen de Zeus el donador de la *aidós* y la *díke* a todos los hombres sin exclusión. Colocando la invención de la política en la etapa abierta por el don de Zeus, Platón permanece así ligado al pensamiento de Protágoras[90]. Esto se ve ratificado por la reflexión inmediata de Protágoras después de haber contado el mito: los atenienses aceptan sin exclusiones que todos pueden participar de los debates referidos a la virtud política (*Protágoras* 322e-323a). Considerado desde el punto de vista del sofista, el don de Zeus sería una especie de sublimación mítica de este principio enteramente democrático, reafirmándose en esta parte del relato mítico la misma idea que Protágoras sostiene con respecto a la aceptación de todos los ciudadanos en la asamblea: en caso contrario, no habría ciudades (322d: *ou gàr àn génointo póleis*; 323a: *è mè eînai póleis*)[91].

Así, el *Protágoras* formularía una suerte de historia de los orígenes de la humanidad que concluye con el advenimiento de la *pólis*, que favorece la existencia de la sociedad, conjugando las polémicas acerca de la inmanencia de lo político en el contexto de una situación que no puede ser más que la de la democracia. Tal es la explicación de Brisson (1975, 33):

"La ciudad que describe Protágoras solo puede ser democrática, ya que *todos* sus ciudadanos están investidos de estas dos virtudes, la *aidós* y la *díke*, que les permiten, desde el principio, practicar el arte político; es decir, de modo más preciso, que *todos* pueden expresar sus opiniones en la

plaza pública, durante las discusiones relativas al funcionamiento de la ciudad" (subrayado del autor).

De esta manera, a pesar de referirse a un pasado lejano cuando la organización política de la sociedad recién comenzaba, los contenidos del mito solo pueden entenderse a partir de sus lazos inmanentes con las ideas políticas de la Atenas de la segunda mitad del siglo V.

Protágoras y Atenas

La construcción del mito del *Protágoras* forma parte de las estrategias habituales de Platón concernientes al rol asignado al mito para transmitir más eficazmente un mensaje. Como en otros diálogos dedicados a cuestiones ligadas a la política, en este caso particular la instauración y la organización de un campo propiamente político, como modo de organizar la sociedad, se separan radicalmente de la creatividad y la capacidad técnicas de los seres humanos. En efecto, en el *Protágoras* el conjunto del proceso es contado como un devenir en el que los dioses son los únicos inventores de las técnicas humanas, incluyendo el arte político.

Pero esta perspectiva no parece haber sido la de la sofística, siguiendo el punto de vista radicalmente opuesto en el *Sísifo* atribuido a Critias: es el hombre (un sabio) quien ha inventado a los dioses para favorecer la eficacia de las leyes y la justicia entre los seres humanos. Por otra parte, la capacidad del mito de comunicar puede estar ligada al objetivo de los sofistas de persuadir a un auditorio en función de transmitir sus enseñanzas, y no solamente al uso platónico. A lo que hay que añadir el hecho de que la construcción platónica del pensamiento del sofista debe apelar, además, a elementos de la doctrina protagorea para dar credibilidad a tal construcción. Muchos especialistas han interpretado así este punto, aceptando la existencia de contenidos protagoreos en el diálogo de Platón. En este marco, el problema denominado "la invención de la política", caracterizada por la

distribución de *aidós* y *díke* entre todos los hombres, solo puede referirse a las condiciones de la democracia, asumiendo plenamente así la sofística los efectos causados por el desarrollo de esta política en el curso del siglo V a.C., en particular en Atenas donde la presencia personal y la doctrina de Protágoras parecen haber dejado una huella profunda e ineludible en los debates sobre la democracia[92].

Para Platón, el carácter disruptivo del advenimiento del pueblo como sujeto parece no terminar de procesarse más que soslayando su protagonismo en el acto inaugural de la experiencia democrática, que se realiza a través de una mistificación operada por el uso del mito, en que los hombres aparecen como agentes subordinados y pasivos frente a las empresas fundadoras divinas que establecen las condiciones para el advenimiento de la *pólis*. La forma en que se concreta esto es poniéndolo en boca del sofista que más claramente había reflexionado sobre las efectos de la democracia, para quien el mito podría haber cumplido una función persuasiva pero jamás ser usado para sacralizar la invención de la política, que la sofística explicaba en total inmanencia con la actividad humana. Una vez instituida la política como práctica humana distintiva, Protágoras considera no solo que la virtud política es enseñable sino que, además, ella se sostiene en una ficción, un imaginario social, que permite la existencia de la *pólis*: no se trata de ser esencialmente justo sino de actuar como si se fuera justo conforme a las normas vigentes; por ende, el respeto y la justicia son, en realidad, el acuerdo que prestan tácitamente todos los que participan de la virtud política al quedar incluidos en la convención social, aceptando que todos son capaces de mostrar respeto y justicia (*Protágoras*, 327d)[93].

Pero esta regla igualadora no permite jerarquizar ni da lugar a que se haga visible lo que para Platón sería la verdad de esta situación instaurada por la democracia: que no todos saben, en esencia, respetar la justicia y ser justos; más bien lo contrario, son pocos los que saben. Pero en la democracia todo ocurre como si todos supieran actuar en política y ser justos, y por eso pueden

hacer lo que les plazca (*República*, 557a-558c), sin que nadie sea capaz de reprenderlos sobre la base de un poder superior y legítimo. Esta es la anarquía de la democracia que tanto inquietaba a Platón, con un punto de partida, un comienzo en sentido fuerte, que también constituye un nudo problemático para su mirada filosófica; de allí que sacralizara la invención de la política, buscando encontrar en los dioses ese poder legítimo superior. Tal vez menos perturbada que la mirada platónica de este acontecimiento sea la visión que Aristóteles ofrece del desarrollo de la democracia en Atenas, lo cual se indaga en el próximo capítulo.

Capítulo 5
Democracia ancestral, democracia actual

En Aristóteles, estrictamente en el plano de la evolución de las formas constitucionales, el acontecimiento democrático queda en alguna medida diluido en una suerte de naturalización de la democracia, según se desprende de sus análisis de los cambios políticos a lo largo de la historia ateniense[94]. Ya no se trata de suponer un origen colocado en trascendencia respecto de la humanidad y sancionado mediante figuras sacras, como vimos en Platón en el capítulo previo. Para Aristóteles, la democracia en Atenas, más allá de sus comienzos concretos, perseguiría un fin, al igual que cada cosa, como tendencia hacia su forma natural. De todos modos, hay que reconocer que en Aristóteles existe una contradicción entre el hecho de que *demokratía* designe la organización política ateniense durante prácticamente todo el proceso de su evolución desde Solón hasta los tiempos del propio estagirita y el quebrantamiento que supone el paso del tipo antiguo al nuevo, situado en tiempos de Efialtes y Pericles, puesto que esta democracia más reciente va a terminar asociándose con un funcionamiento en el que las *arkhaí* se disuelven debido al predominio del pueblo y los demagogos, que en la asamblea deciden todo mediante decretos sin respetar las leyes, situándose incluso por encima de éstas[95].

En efecto, en un pasaje muy conocido de la *Política* (1273b 35-38) Aristóteles plantea que fue Solón el que estableció en Atenas la *pátrios demokratía*, aboliendo una oligarquía cerrada y poniendo fin a la esclavización del *dêmos*. Por lo tanto, en el punto de partida de la así llamada democracia ancestral se hace hincapié en la erradicación de la vieja

dependencia mediante la cual el pueblo había sido sojuzgado hasta ese momento. El funcionamiento de esta *politeía* comprende el conocido problema de la constitución mixta[96], en la que existiría un equilibrio de poderes a partir del contrapeso entre los elementos oligárquicos, aristocráticos y democráticos encarnados en el consejo del Areópago, los magistrados electivos y los tribunales, respectivamente (*Política*, 1273b 39-41). Aparece asimismo otra cuestión conexa a la anterior en el hecho de atribuir a Solón el rol de fundador de la *pátrios demokratía*, pues se percibe aquí esa problemática tan propia de la Atenas del siglo IV en torno a la *pátrios politeía*, de la que Aristóteles es claramente tributario, inscribiéndose así de lleno en la misma[97].

Esta constitución se concibe como una relación equilibrada entre los dirigentes virtuosos (*epieikeîs*), que formaban el consejo del Areópago o ejercían los cargos electivos, y el pueblo, capacitado solo para elegirlos y controlarlos. Cuando Aristóteles alude a los ciudadanos que podían ser elegidos para los cargos recurre al típico lenguaje griego para hablar de la élite: los distinguidos y los ricos (*gnórimoi kaì eúporoi*), a los que de inmediato asocia con las tres primeras clases del censo soloniano (*pentakosiomédimnoi*, *hippeîs* y *zeugîtai*), mientras que los *thêtes* no participaban de ningún cargo. De lo cual se colige que los miembros de esta última clase conformaban el pueblo, con capacidad de elegir a los gobernantes y pedirles que rindan cuentas[98]. En este marco, Aristóteles reitera elípticamente por qué la democracia ancestral significó el final de la vieja dependencia: si el pueblo no tuviera la facultad de controlar a los magistrados sería esclavo y hostil hacia los que mandan (*Política*, 1274a 15-21)[99].

En el desarrollo de estas ideas Aristóteles introduce una disquisición que parece haber sido una polémica con ciertos detractores de Solón. Se trata de las causas por las cuales se produce el remplazo de la *pátrios demokratía* por la *nŷn demokratía*, así llamada porque el filósofo veía a la Atenas de su

tiempo como la continuidad de este último régimen político[100]. La discusión no hace más que reafirmar la inscripción de su perspectiva en los debates alrededor de la constitución ancestral. La cuestión gira en torno a cómo ponderar los factores que habrían coadyuvado en el desarrollo de la nueva democracia. En efecto, luego de introducir el problema de la constitución mixta, Aristóteles señala (*Política*, 1273b 41-1274a 15):

> “Parece que Solón no abolió las instituciones existentes, el consejo y las magistraturas electivas, sino que estableció la democracia haciendo que todos participasen en los tribunales. Por esto algunos le reprochan haber anulado el otro elemento haciendo al tribunal, constituido por sorteo, soberano de todos los asuntos. En efecto, una vez que éste se hizo poderoso, los que halagan al pueblo como un tirano transformaron la constitución en la democracia actual (*hósper tyránnoi tôi démoi kharizómenoi tèn politeían eis tèn nŷn demokratían metéstesan*). Efialtes, junto con Pericles, limitó las atribuciones del consejo del Areópago. Pericles estableció la retribución de los tribunales y de esta manera cada uno de los demagogos avanzó progresivamente hacia la democracia actual (*kaì toûton dè tòn trópon hékastos tôn demagogôn proégagen aúxon eis tèn nŷn demokratían*). Es evidente que esto no sucedió de acuerdo con la intención de Solón, sino más bien por una coincidencia, pues el pueblo, al ser el artífice de la victoria naval en las Guerras Médicas, adquirió confianza en sí mismo y se dejó guiar por perniciosos demagogos, transformándose en un opositor de la política de las clases superiores (*kaì demagogoùs élabe phaúlous antipoliteuoménon tôn epieikôn*)”.

El pasaje muestra, ante todo, la emergencia de una nueva situación a partir de unas acciones políticas que entrañan un claro trastrocamiento de las circunstancias vigentes. La sucesión de una serie de cambios no deja dudas sobre la deliberada búsqueda de un nuevo equilibrio, que implicaba necesariamente la reducción del poder del consejo del Areópago. La idea de

proceso instituyente que se percibe con claridad en el pasaje muestra un modo de pensar en el pasado el inicio de una situación todavía abierta, pues la *nŷn demokratía* remite a una etapa que Aristóteles interpreta como su propio presente (*Política*, 1298a 28-33; 1298b 12-19). Tales son las consideraciones del filósofo sobre los cambios producidos en Atenas que condujeron de la democracia instaurada por Solón a aquella que seguiría vigente en su época. El punto de inflexión entre una y otra hace alusión a un momento preciso de la historia ateniense del siglo V: las reformas de Efialtes (cf. *infra*, Cap. 6). En efecto, esta situación histórica es utilizada por Aristóteles para realizar una crítica de la democracia más reciente, debido a que habilita la actuación de malos líderes políticos y de un pueblo que no es el mejor posible.

Así pues, según el razonamiento de Aristóteles en la *Política*, la democracia de su tiempo sería una consecuencia directa de las mutaciones acontecidas bajo los liderazgos de Efialtes y Pericles, quienes aparecen como los iniciadores de una evolución que cabe designar con la categoría de demagogia, conforme a la caracterización aristotélica de este tipo de liderato, ya que cada dirigente posterior siguió el camino abierto por estos cambios políticos. El destino de la democracia ancestral se resolvería entonces en la determinación de unos líderes dispuestos a transformar el equilibrio de fuerzas instituido por el régimen soloniano[101].

Esta evaluación del suceso tiene un tono marcadamente condenatorio. La reprobación de los cambios producidos en Atenas a partir de 462/61 se percibe claramente cuando introduce el asunto de la preponderancia del pueblo y sus malos dirigentes. Si de modo explícito se critica que los tribunales adquieran más poder que el resto de los cargos, implícitamente las nuevas circunstancias se asocian con la mayor fuerza adquirida por el pueblo al acaparar las atribuciones que antes detentaba el oligárquico consejo del Areópago. De todos modos, según la mirada aristotélica, la transformación significativa que produce este evento conlleva un cambio que altera el

equilibrio del régimen constitucional mixto, mostrando así que el orden no es la esencia de la sociedad sino una resolución transitoria del conflicto subyacente[102].

En la *Política* (1304a 17-23) Aristóteles utiliza la coyuntura que transcurre entre el final de las Guerras Médicas y las reformas de Efialtes como un ejemplo de cambio de régimen según adquiera más poder un elemento u otro de la constitución, pues el consejo del Areópago, como sector inclinado a la oligarquía, había infundido mayor rigor a la constitución. Para Aristóteles, esto redundó en un beneficio para la ciudad, ya que se conservó el equilibrio instituido por las reformas de Solón. Pero su carácter oligárquico tendió a limitar, o al menos a controlar, la intervención política e institucional del pueblo. Por otra parte, la multitud que servía en la flota, en virtud del triunfo en Salamina y la consecuente hegemonía basada en el poderío marítimo, tendió a hacer más fuerte el sistema democrático. Sería el paso del predominio de un sector a la hegemonía del otro lo que llevaría al nuevo estado de cosas de la democracia ateniense todavía vigente en tiempos de Aristóteles, según él mismo señalaba[103].

En el lenguaje aristotélico, la coyuntura que estamos estudiando implica un cambio de la constitución (*metabolè politeías*)[104], un acontecimiento que transforma la situación y plasma sus efectos en un estado de cosas que, en consecuencia, se percibe como alterado respecto de la situación anterior. En principio, las nuevas circunstancias se explicarían por el desempeño de líderes capaces de imponer cambios que radicalizan las condiciones democráticas y por la opción que hace el pueblo en favor de estos líderes. Según el filósofo, el pueblo terminó obteniendo más poder no a partir del papel de los tribunales en la constitución mixta de Solón, que dio a la multitud la posibilidad de actuar en política, sino en virtud del hecho imprevisto de la victoria de la flota en la guerra contra los persas. Es a raíz de esto que los tribunales adquirieron más fuerza y con ellos también se incrementó el poder del pueblo, limitando paulatinamente la preeminencia de

los ricos y distinguidos que controlaban todos los cargos[105].

La democracia reciente inaugurada en Atenas a partir de los sucesos antes mencionados es objeto de otras consideraciones por parte de Aristóteles. Esta situación es conceptualizada en diversos pasajes de la *Política* como *teleutaía demokratía* y *demokratía eskháte*, expresiones que denotan la perspectiva aristotélica respecto del régimen político ateniense de su tiempo y que pueden traducirse de manera semejante, pero que para conservar la distinción verteremos como "democracia extrema" y "democracia radical", respectivamente[106]. En estos casos, el filósofo se refiere a la democracia del pueblo llano y los demagogos y a las causas de su destrucción, y argumenta que tanto en el caso de la tiranía como en el de la oligarquía extrema existen formas y motivos de revolución similares a los de la democracia radical, puesto que una de las características sobresalientes de esta última consiste en ser una forma de tiranía (*Política*, 1312b 34-37)[107]. De modo aun más enfático, Aristóteles argumenta que la tiranía es a este pueblo lo que el alfarero es al alfarero, citando a Hesíodo (*Trabajos y días*, 21-26), ya que la democracia extrema es una tiranía. Y puesto que esta última es contraria a la *politeía*, también lo es la democracia radical porque se trata de una tiranía (*Política*, 1312a 39-b 6).

En conjunto, esta explicación presenta al menos dos problemas en relación con la propia clasificación aristotélica de las formas de democracia y con la historia aristotélica de las mutaciones políticas en Atenas, cuando se comparan la *Política* y la *Constitución de los atenienses*. En efecto, en la *Política* (1291b 17-28), partiendo de la existencia de diversas clases de pueblo (agricultores, artesanos, comerciantes, marinos, entre quienes se cuentan remeros, mercaderes, piratas, pescadores; también jornaleros, pequeños labradores, etc.), Aristóteles organiza los tipos de democracia de dos maneras diferentes, aunque sin dejar de articular ambas clasificaciones siguiendo un criterio u otro, según el punto del que se trate en cada caso[108].

El primer ordenamiento, atendiendo sobre todo a los que participan del

gobierno según las reglas establecidas para tal fin, establece cinco formas de democracia (*Política*, 1291b 30-1292a 38): la primera está basada en la participación igualitaria en el gobierno, siendo soberana la decisión del pueblo que constituye la mayoría; la segunda delimita los derechos plenos de ciudadanía a partir de una calificación censitaria baja; la tercera permite la participación, bajo el imperio de la ley, de todos aquellos cuya ciudadanía haya sido fehacientemente verificada; la cuarta se funda en la participación de todos en los cargos bajo el imperio de la ley; la quinta es semejante a esta última pero la soberanía radica en los decretos del pueblo.

El segundo ordenamiento, conforme a los ingresos económicos y las posibilidades de tiempo libre, propone cuatro tipos de democracia (*Política*, 1292b 23-1293a 10): el primero se basa en la figura del agricultor y propietario mediano, que sirve de parámetro para la fijación del censo económico requerido para la ciudadanía plena, cuya falta de tiempo libre para participar en cada decisión implica que la soberanía recaiga en la ley; el segundo permite la participación de todos una vez comprobado que poseen la ciudadanía por nacimiento, aunque en la práctica solo intervienen quienes gozan de tiempo libre, pues no hay ingresos públicos y por eso rige el imperio de la ley; el tercero otorga la ciudadanía plena a todos los libres, pero ocurre lo mismo que en el caso anterior; el cuarto implica la participación efectiva de todos en los asuntos políticos porque los ingresos públicos disponibles permiten la paga de un salario por el ejercicio de los cargos, de forma que el disponer de tiempo libre alienta la intervención masiva del pueblo en la toma de decisiones suscitando que la soberanía recaiga en sus decretos.

Al cotejar los dos registros planteados por Aristóteles, resultan claras las articulaciones en torno a la última forma de democracia en una clasificación y otra: se trata de la democracia extrema en la que el pueblo es soberano por encima de la ley, cuyo desempeño es comparable al del tirano. Pero no es evidente a qué tipo de democracia de una u otra categorización corresponde

la democracia ancestral. El censo requerido para el ejercicio de los cargos encuadraría la constitución soloniana en el segundo tipo del primer ordenamiento y en el primero del segundo; pero el censo no era requisito para la participación en los tribunales, lo cual llevaría a pensar en el tercer tipo del primer ordenamiento y en el tercero del segundo. Todo indica que la cuestión radica aquí en que se trataría de una constitución mixta con elementos de un tipo y otro. Una dificultad similar se presenta cuando se busca trazar la correspondencia entre la democracia ancestral y las clases de pueblo. Si bien Aristóteles dice explícitamente que el pueblo de Atenas está conformado por los marinos que tripulan las trirremes, este pueblo recién aparece durante las Guerras Médicas, en tanto que en el período previo se trataría de una mezcla de varias de las clases de pueblo enumeradas, con preponderancia de los agricultores. En la democracia extrema, en cambio, el pueblo se define como una multitud ociosa que obtiene sus ingresos gracias al cobro de un salario por el ejercicio de los cargos.

Ahora bien, en cuanto al contraste entre la visión planteada en la *Política* y aquella de la *Constitución de los atenienses*, el punto llamativo es la reducción esquemática del proceso que se presenta en el pasaje de la primera obra en el que, tras las reformas de Solón, se señala un único cambio que lleva de la democracia ancestral a la reciente pero sin que la *politeía* deje de ser democrática; aunque, como vimos, es cierto que en otro pasaje de la *Política* se indica el hecho de que el protagonismo adquirido por el consejo del Areópago en la guerra contra los persas infundió más rigor a la *politeía*. En la *Constitución de los atenienses* (41.1-2) la enumeración de las transformaciones complejiza el análisis, puesto que, como bien se sabe, son once (en verdad, doce) las mutaciones que habrían signado el desarrollo político. Dejando de lado el período previo a Solón, con el establecimiento de sus leyes surge la democracia y éste es el primero de los nueve cambios constitucionales que se contabilizan desde entonces: tiranía de Pisístrato; legislación de Clístenes, más democrática que la de Solón; el consejo del

Areópago al frente del gobierno; reformas democráticas de Arístides y Efialtes, cuando adquieren fuerza los demagogos; golpe oligárquico de los Cuatrocientos; restitución de la democracia; golpe oligárquico de los Treinta tiranos; nuevo restablecimiento de la democracia tras el regreso de los de File y los del Pireo, acrecentando continuamente el poder en favor de la multitud.

El análisis de las posibles correspondencias entre, por un lado, los tipos de democracia de las dos clasificaciones que aparecen en la *Política* y, por el otro, la democracia ancestral y la democracia reciente que se postulan para caracterizar, respectivamente, a las etapas que van de Solón a Efialtes y de este último a la época de Aristóteles nos permite extraer algunas consecuencias. También cabe indicar algunas comprobaciones a partir de la relación entre las diferentes clases de pueblo y el funcionamiento específico de la democracia ancestral soloniana y de la democracia radical de los demagogos, así como de la comparación entre la perspectiva planteada en la *Política* y la que se desarrolla en la *Constitución de los atenienses*.

En primer lugar, en la *Política* se plantea una continuidad de la democracia aun cuando se produzca el paso de un tipo a otro; podríamos decir que se trataría de variaciones de grado dentro de una misma invariante constitucional[109]. Los cambios de *politeía* descriptos en detalle en la *Constitución de los atenienses* matizan esta constatación pero no la alteran. En efecto, también en este texto las medidas de Solón se presentan bajo un carácter democrático (9.1; 10.1), con los cargos ocupados por las clases superiores conforme al censo (7.3) y el consejo del Areópago ejerciendo la supervisión (8.4). La tiranía de Pisístrato, si bien altera la situación, no comporta un cambio de carácter permanente; por un lado, su gobierno se desarrolla en tres etapas con largos intervalos entre una y otra fase que suponen la vuelta al régimen soloniano (14.3-15.3); por otro lado, Pisístrato es visto como el más demócrata (13.4; 14.1) porque ejercía el poder más como un ciudadano que como un tirano (14.3; 16.2). Esta situación sigue vigente durante el gobierno de sus hijos Hipias e Hiparco hasta la muerte de

este último (17.3; 19.1). El endurecimiento de la tiranía, su derrocamiento y la lucha facciosa entre Iságoras y Clístenes, posteriormente devenida en guerra civil, conducen a una revuelta popular que coloca a Clístenes al frente del poder, dando lugar a transformaciones que instauran una constitución más democrática que la de Solón (22.1). Se propone la idea de proceso gradual al afirmar: “Hasta tal punto progresó entonces la ciudad junto con la democracia, creciendo poco a poco (*katà mikrón*)”. Esta tendencia a una mayor democratización, que sin embargo no habría alterado el equilibrio de la constitución mixta soloniana[110], se compensa en el período que se abre tras las Guerras Médicas cuando el consejo del Areópago adquiere fuerza nuevamente y queda al frente del gobierno (23.1). La continuidad del poder de los areopagitas hasta las reformas de Efialtes fue acompañada por un deterioro paulatino (*katà mikrón*) de su influencia. Paralelamente, la obtención de tributos de las ciudades aliadas y la acumulación de riqueza a partir del ejercicio de la hegemonía generaron las condiciones para la manutención de la multitud mediante la distribución de profusos recursos de subsistencia (23.5-25.1).

Podría decirse que la apretada síntesis que se plantea en la *Política* respecto del período que va de Solón a Efialtes bajo la rúbrica de *pátrios demokratía* no se ve cuestionada en lo sustancial por los cambios que se detallan en la *Constitución de los atenienses*, puesto que tendencialmente, más allá de las alteraciones, siguen funcionando diversos equilibrios y contrapoderes entre los elementos de la constitución. En este sentido, esta última obra, al igual que la primera, hace hincapié con fuerza en la alteración que supuso el ascenso de los demagogos, esto es, el paso a la *nŷn demokratía*. En efecto, desde el momento en que el Areópago volvió a ocupar un lugar político privilegiado, la ciudad estuvo bien gobernada (23.2). El pasaje ya comentado en el que se habla de las abundantes provisiones que se distribuían al pueblo señala una de las consecuencias de este progreso. Es entonces cuando la decadencia del Areópago se solapa con el crecimiento del

pueblo. El fortalecimiento de la multitud, gracias a la hegemonía marítima y el bienestar económico, la llevaría a asumir un renovado papel protagónico, situación catalizada por Efialtes al transformarse en el jefe del pueblo y atacar al Areópago (25.1): "Así, el consejo de los areopagitas fue privado de sus competencias. Después de esto, sucedió que el régimen político hubo de relajarse más, a causa de los demagogos demasiado ardorosos" (*dià toûs prothýmos demagogoûntas*) (26.1). La conclusión deja ver el motivo de la crítica a esta nueva situación, que se reiterará respecto de la mayoría de los liderazgos posteriores y la permanente soberanía de la multitud para decidir sobre todos los tópicos (26.2): "Todos los demás asuntos los administraban no de manera semejante a cuando antes obedecían las leyes" (*kaì próteron toîs nómois prosékhontes*). Con Pericles el gobierno se hizo más democrático impulsando aún más a la ciudad hacia el poderío naval, consiguiendo el pueblo todo el poder (27.1)[111]. Si bien mientras Pericles estuvo al frente del gobierno la ciudad anduvo mejor, a su muerte todo empeoró; e incluso para algunos la situación estuvo cada vez peor desde que instituyó la *misthophoría* para los asistentes a los tribunales (27.4; 28.1). Los hechos subsiguientes, incluyendo los golpes oligárquicos de 411 y 404 y las restauraciones de la democracia en 410 y 403, no introdujeron novedades en el cuadro de la situación. El derrocamiento de los Treinta tiranos fue fruto de la acción directa del pueblo, lo cual ratifica su soberanía según Aristóteles. De allí en más el poder de la multitud aumenta cada vez más, siendo soberana de todos los asuntos, gobernando mediante decretos y tribunales (41.1-2).

La impresión general que se obtiene de la *Constitución de los atenienses* es que el conjunto del proceso histórico se presenta encuadrado en una tendencia general a la democratización progresiva, enfatizada por el uso del comparativo "más democrática que" (*demotikotéra*), la idea de proceso gradual (*katà mikrón*) y el avance siempre creciente de la democracia tras diversos cambios constitucionales, más allá de que a veces tuvieran un sentido contrario.

Una vez verificada la matriz democrática con la que Aristóteles analiza la historia ateniense, en términos ciertamente teleológicos, el problema que aparece de inmediato es el conocido planteamiento de la *Política* (1276b 1-13) acerca de si una ciudad sigue siendo o no la misma en caso de producirse un cambio en la constitución, independientemente de que conserve o no el mismo nombre y sus habitantes sean o no los mismos que antes del cambio:

> "Pues si la ciudad es un tipo de comunidad, y es una comunidad de ciudadanos de una constitución, cuando la constitución se hace diferente en su forma y cambia, parecería necesario también que la ciudad no fuera la misma, así como decimos de un coro que es diferente, unas veces cómico y otras veces trágico, aunque a menudo lo componen las mismas personas. Igualmente, decimos que toda otra comunidad y composición es diferente cuando la forma de su composición es diferente; por ejemplo, decimos que la armonía de los mismos sonidos es distinta cuando el modo es dorio y cuando es frigio. Si esto es así, es evidente que se debe decir si una ciudad es esencialmente la misma atendiendo a su constitución: y es posible llamarla con un nombre diferente o con el mismo, ya sean los mismos hombres los que la habitan u otros completamente distintos".

De atenernos al sentido estricto de lo que esta idea implica, resultaría que con cada cambio constitucional de los once o doce que se detallan en la *Constitución de los atenienses* la ciudad de Atenas habría dejado de ser la misma para pasar a ser otra, más allá de que siguiera llamándose con el mismo nombre y sus habitantes siguieran siendo los mismos. Como ha observado Murray (1993)[112], esto implicaría el hecho absurdo de que la historia ateniense fuera en realidad el compendio histórico de once o doce ciudades diferentes, lo cual choca asimismo con la propia denominación del texto aristotélico como *Athenaíon Politeía*, donde el singular "constitución" parece apuntar al carácter de conjunto histórico "de los atenienses", como comunidad a la vez identitaria y compleja que se organiza en una *pólis*[113].

La aporía que surge de la idea de que un cambio de constitución implica un cambio de *pólis* parece resolverse en el caso ateniense mediante el recurso a la continuidad esquemática de la democracia que hemos sugerido al comparar los modelos analíticos de la *Política* y la *Constitución de los atenienses*: en la primera, el paso de la democracia ancestral a la reciente se organiza sobre la base de un sistema democrático como principio común invariante del que dependen las variaciones a lo largo del tiempo; en la segunda, más allá de fluctuaciones circunstanciales, el desarrollo de la democracia resulta gradual y creciente, poco a poco y de menor a mayor, según una mirada teleológica que señala la cualidad democrática de Atenas.

De esto se desprendería una suerte de naturalización del carácter democrático de la *politeía* ateniense según el pensamiento aristotélico, cuestión que Ober (2005) ha señalado en un sugerente análisis. Siguiendo su planteamiento, se puede decir que la democracia ateniense de la época de Aristóteles, producto de la historia aristotélica de la constitución ateniense, guarda alguna relación con la propia idea aristotélica de la *pólis* "según nuestros deseos" postulada en el libro VII de la *Política*[114], que Ober interpreta con la noción de "democracia natural" argumentando que la mejor *politeía*, como finalidad o *télos* que la *pólis* por naturaleza definida en el libro I debería hacer factible, adquiere la forma de una "democracia aristocrática" o de una "aristocracia democrática", en la medida en que supuestamente incluye a todos los hombres libres nativos con la única condición de que sean ciudadanos virtuosos activos. Dejando ahora de lado la debatida cuestión de qué es natural y naturaleza para la perspectiva aristotélica de la sociedad y la política[115], la postura de Ober viene a reafirmar, para nosotros, la visión de que así como el desarrollo de la *pólis*, según Aristóteles, es un proceso natural en tanto en cuanto constituye el fin último (*télos*) de la vida humana conforme al principio *toû eû zên*, así también, desde la perspectiva aristotélica, la democracia resultaría ser para los atenienses una especie de horizonte "natural", debido a su capacidad de superar los momentos

altamente conflictivos reorganizándose persistentemente como una democracia, a pesar de los cambios que se producen en la larga y la corta duración, ya sea que se piense la historia de la constitución ateniense con el esquema binario de la *Política*, ya sea que se piense dicha historia siguiendo el inventario de todos los cambios de *politeía* que según la *Constitución de los atenienses* jalonan la evolución democrática entre la época de Solón y la del propio Aristóteles.

Pero, al mismo tiempo, esta naturalización de la democracia en Atenas aparece como un modo de neutralizar los efectos radicales de la revolución ateniense, de diluir el acontecimiento en una progresiva evolución institucional (cf. *infra*, Cap. 6). Ciertamente, sea que se tome como índice la enumeración del conjunto de cambios de *politeía* en la *Constitución de los atenienses*, sea que se considere la mutación que conduce de la democracia antigua a la reciente según la descripción de la *Política*, todo lleva a pensar que el curso ya está dado de antemano: Atenas parece ser esencialmente democrática. Esto serviría para exhumar los peligros siempre presentes en una democracia, esos que el propio Aristóteles (*Política*, 1302b 25-29) indicaba como uno de los motivos de la *stásis*: la sublevación de los ricos contra la democracia por desprecio al desorden y la anarquía; o cuando planteaba los efectos perniciosos producidos por las reformas de Efialtes (*Política*, 1274a 5-15), ya que el pueblo, cuando empezó a ser halagado como un tirano, comenzó a seguir a malos demagogos oponiéndose a los líderes virtuosos (*demagogoùs… phaúlous antipoliteuoménon tôn epieikôn*). Si en el primer pasaje se habla abiertamente de la anarquía de la democracia, en el segundo ejemplo, referido a Atenas, aunque no se hable de anarquía, el efecto es que el desarrollo de una democracia en la que los decretos del pueblo se sitúan por encima de la ley generan la disolución de todas las magistraturas (*arkhaî*) (cf. *infra*, Cap. 10); sin *arkhaí*, entonces, se trata de una democracia carente de *arkhé*. La anarquía, pues, parece rondar la mirada aristotélica de la democracia ateniense, y de allí la naturalización, que operaría como una

manera de atenuar en la larga duración los factores disruptivos de los cambios políticos, la *stásis* y el funcionamiento no reglado por la ley.

Esta naturalización que Aristóteles construye respecto de la democracia en Atenas, cuya historia sería el recorrido hacia la concreción de su fin último según su naturaleza, tiene un carácter muy distinto de la sacralización de la política que se deduce de la mirada de Platón. Pero, a pesar de las diferencias entre ambos, hay un efecto que los asemeja. Si Platón, como vimos, coloca la invención de la política en el terreno de la actividad de los dioses, hablando de la *pólis* y los hombres de un modo general, Aristóteles hace lugar a la invención humana, refiriéndose a la democracia, el pueblo y las mutaciones políticas. Pero, a medida que lo hace, parece ir emergiendo el sentido último de la tendencia que comanda el proceso, que pone en acto su potencia indefectiblemente democrática: no importan los cambios que acontezcan ni el protagonismo del pueblo, todo esto queda desactivado y subsumido en la naturaleza democrática de Atenas, que nada podrá modificar salvo para desviarla de su *télos*. Así, ambos filósofos efectúan la borradura de la acción subjetiva del pueblo en la producción del acontecimiento democrático, estableciendo un pensamiento que busca causas trascendentes para explicar la invención de la política o, lo que es lo mismo, el despliegue de la democracia. Por eso se hace necesario un análisis histórico del acontecimiento democrático, tanto en su ocurrencia concreta como en las formas que lo piensan en inmanencia. En torno a esto gira el próximo capítulo.

Capítulo 6
El advenimiento de un poder sin *arkhé*

En diversas partes de capítulos previos hemos hablado de pasada de los comienzos de la democracia en sentido fuerte, un acontecimiento en virtud del cual adviene en Atenas un poder sin *arkhé*, en tanto que se trata de una ruptura provocada por la configuración del *dêmos* como sujeto político, hecho que conlleva su emancipación respecto de la tutela aristocrática. Esta subjetivación del *dêmos* implica la apropiación por parte suya del espacio político de la asamblea, un ámbito destinado a las reuniones de los miembros reconocidos de la comunidad que adquiere singularidad en virtud de su transformación en el dispositivo soberano de decisión, sin que poder superior o exterior alguno tenga la capacidad de controlarlo y/o limitarlo.

A partir de esta configuración subjetiva, el propio nombre *dêmos* se resignifica en relación con lo que podía designar previamente. Como se verá en este capítulo, esta subjetivación del *dêmos* entraña una experiencia colectiva que se coloca en exceso respecto de la autoridad instituida, en la medida en que este suceso histórico involucra la abolición de un poder aristocrático que se había constituido en autoridad de última instancia, por sobre las demás instituciones de gobierno. La democracia asamblearia no reconoce más potestad que la del *dêmos*, cuyo *krátos* se asocia con la anarquía en tanto que no hay más autoridad que la suya, puesto que puede hacer lo que desee. Este capítulo analiza la configuración del sujeto político que protagoniza este acontecimiento y los modos de pensamiento que lo especifican como tal.

Prácticas políticas, prácticas discursivas

En la conclusión de un artículo consagrado al examen de diferentes perspectivas historiográficas sobre “los lugares de lo político en la Atenas clásica”, Azoulay e Ismard (2007, 306-308; cf. Ismard & Azoulay 2011, 7-8) exponen algunas observaciones sugerentes que servirán de punto de partida. La primera cuestión propuesta radica en la definición de lo político en el cruce de las instituciones y las prácticas sociales; la segunda cuestión consiste en la importancia del acontecimiento, respecto de lo cual los autores señalan que no se debe tomar la excepción por la regla y que existe el riesgo de una visión catastrofista de lo político.

En vista del riesgo de catastrofismo, el problema que plantearemos es precisamente el de la emergencia de la democracia, un tema vivamente debatido en el caso de la historia ateniense: muchos historiadores datan el acontecimiento democrático en 508/7, con las reformas de Clístenes; otros estudiosos lo sitúan en 462/61, con las reformas de Efialtes; se habla asimismo de un comienzo clisteniano de la democracia y luego de un recomienzo con Efialtes; algunos investigadores eligen las reformas de Solón de 594; finalmente, hay quienes hablan más de un proceso de desarrollo que de una ruptura fundadora de la democracia.

En este capítulo se analiza la democracia ateniense a partir del lazo entre las prácticas políticas y las prácticas discursivas, identificando el acontecimiento democrático con las reformas de Efialtes, buscando examinar esta mutación en su singularidad histórica y según la forma en que ella es asimilada a partir de diversos modos de pensar la política. Desde un punto de vista teórico, se trata de estudiar la aparición y la configuración de un sujeto político, en relación con lo cual ya hemos adelantado algunas reflexiones en capítulos anteriores.

La situación ateniense presenta elementos singulares a este respecto: en el curso del siglo V los ciudadanos asumieron plenamente que la comunidad

debía actuar sin ninguna restricción; en tanto que reunión del cuerpo político, la asamblea devino entonces el poder principal; la concreción de la soberanía efectiva del *dêmos* implicó la libertad y la igualdad de todos los atenienses para participar de las decisiones de la colectividad. La conquista por parte del pueblo de esta capacidad soberana constituye, pues, el punto de partida para pensar el acontecimiento democrático y el sujeto político. En este sentido, la tragedia y la historia son dos discursos que pueden ser considerados como diferentes modos de pensamiento en la medida en que trazan un balance de la emergencia de la democracia ateniense. Se trata, sobre todo, de demostrar que estos discursos organizan un "pensamiento en interioridad"[116] con respecto a las prácticas democráticas, es decir que ellos constituyen recursos para pensar activamente el acontecimiento democrático, designado aquí como "la revolución ateniense", y el impacto efectivo de esta experiencia política inédita desplegada por el *dêmos* ateniense.

El advenimiento del *dêmos* ateniense como sujeto político

Las reformas de Efialtes implicaron el despliegue de un modo específico de democracia, conocido como radical. A partir de 462/61 la soberanía ejercida por el *dêmos* configura la democracia como una práctica subjetiva de empoderamiento colectivo, instituyendo las decisiones de la asamblea en el eje del poder político ateniense de la segunda mitad del siglo V[117].

Así pues, el límite cronológico inicial de este evento se establece a partir de la concreción de las reformas de Efialtes con respecto al consejo del Areópago, antiguo cuerpo aristocrático que durante las Guerras Médicas había recobrado fuerza política haciéndose cargo del gobierno de la ciudad (*diókei tèn pólin*) y actuando como "guardián de la constitución" (*tês politeías phylaké*) (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 23.1; 25.1-2). En 462/61 la línea de acción propuesta por el líder popular produce la anulación de este privilegio, quitando a los aristócratas un factor cardinal de

su poder real y otorgando todo el poder al pueblo; de este modo, esta instauración abre el camino para el despliegue sin restricciones de la potestad asamblearia y el modo radical de la política democrática (cf. Gallego 2003, 65-94; 2010).

Plácido (1997, 17 y 213) ha explicado claramente este punto central: si las reformas democráticas de Efialtes se ocupaban más del funcionamiento práctico que de los principios, es porque su realización, durante la ausencia de Cimón y de un número importante de hoplitas, significó que los *psephísmata* cayeran resueltamente en las manos de la *ekklesía*[118].

Para ubicarnos en la situación presentada analicemos lo que refiere la documentación. La escueta noticia que tenemos sobre la actuación de Efialtes proviene de Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 25.2; cf. 25.4), en un pasaje que presenta varios puntos controvertidos para los estudiosos modernos, en particular, la expresión "todas las atribuciones añadidas" (*hápanta tà epítheta*) en referencia a los poderes que Efialtes le quitó (*perieîle*) al consejo del Areópago, incluyendo el fundamental papel de guardián de la constitución, y devolvió (*apédoken*) al consejo de los Quinientos, al pueblo (a la asamblea) y a los tribunales[119].

Antes de describir cómo el Areópago perdió su poder, Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 4.4; 8.2; 8.4) parece insinuar que el rol de "guardián de la constitución" no sería estrictamente una potestad añadida, habida cuenta de su existencia ya en tiempos de Dracón y Solón[120]; pero luego, al narrar el accionar de Efialtes, el texto aristotélico indica puntualmente que dicha potestad se incluía entre las funciones adicionales. La expresión *hápanta tà epítheta* es, pues, un punto de discusión permanente en función de determinar su sentido concreto.

Como plantea Piccirilli (1988, 37-38), desde cierta perspectiva la fórmula *hápanta tà epítheta* implica decir que Efialtes restauró la constitución ancestral, mientras que desde el punto de vista inverso supone que las funciones de las que el Areópago se vio despojado ya estarían presentes

desde el origen del tribunal[121]. Pero este recurso al lenguaje de la *pátrios politeía*, tal vez derivado de la manera en que los demócratas presentaban las reformas para legitimarlas como una vuelta a la constitución ancestral, privaría a la revolución de Efialtes de un significante acorde a la mutación operada, hecho que los autores más abiertamente oligárquicos se encargarían de resaltar[122]. La expresión "todas las atribuciones añadidas" no remite, entonces, a un núcleo originario de atribuciones que el Areópago tuviera claramente asignadas sino a un debate en torno a la constitución ancestral y a si se actuaba o no conforme a ella.

Varios siglos después el evento seguiría despertando la reprobación de conservadores como Plutarco, cuya visión trasunta una inquina que puede servir de índice del aborrecimiento que la nueva situación debió producir entre los oligarcas, "el odio a la democracia" para retomar la expresión de Rancière (2006). Representando el cambio como una subversión y echando mano a un lenguaje cargado de desprecio, en *Vida de Cimón* (15.1-2) Plutarco escribía:

> "… La muchedumbre (*hoi polloí*) se alborotó y abolió (*anethéntes kaì synkhéantes*) el orden establecido por la constitución y por las leyes ancestrales que se usaban previamente, y siendo líder (*proestôtos*) Efialtes le quitó al consejo del Areópago todos los juicios salvo algunos, y, volviéndose ella misma soberana (*kyríous*) de los tribunales, introdujo en la ciudad una democracia absoluta (*ákraton*)".

Nótese que Plutarco, en primer lugar, atribuye el cambio a la multitud y, posteriormente, hace mención a la intervención de Efialtes. Esto es congruente con otra imagen también despectiva que el biógrafo introduce en *Vida de Pericles* (7.8), según la cual Efialtes destruyó (*katélyse*) el poder (*krátos*) del consejo del Areópago, y haciendo suyas palabras de Platón en la *República* (562c-d) señala que Efialtes le confirió a los ciudadanos una libertad absoluta (*ákraton*) a causa de lo cual el pueblo dejó de obedecer

(*peitharkheîn oukéti*)[123].

En consonancia con la descripción de la *Constitución de los atenienses* (25.1-2) de Aristóteles, conforme a la cual el incorruptible y justo (*adorodóketos kaì díkaios*) Efialtes persiguió a muchos areopagitas entablándoles procesos por mala administración de los asuntos públicos, Plutarco (*Pericles*, 10.8) concluye que su asesinato por encargo fue el resultado de haberse convertido en el terror (*phoberón*) de los oligarcas, debido a que era inexorable (*aparaíteton*) con las rendiciones de cuenta y las persecuciones (*euthýnas kaì dióxeis*) de los que injuriaban al pueblo. La muerte de Efialtes sigue dando lugar a variadas especulaciones, algunas absolutamente descabelladas[124]. Sin quitar valor a todo este material, a mi entender el comentario más agudo sigue siendo el de Loraux (2008a, 20), quien sostenía que Efialtes fue…

> “asesinado en 461-460 por haberse atrevido a reducir las desmesuradas prerrogativas del Areópago, consejo aristocrático rodeado de una aureola de terror sagrado. Se trata sin duda de una muerte política, mencionada como tal en la historia-relato sin demasiados comentarios, sin el lugar que merece un acontecimiento de tanta importancia”.

Sobre esta primera muerte, dice Loraux (2008a, 71-73), se monta otra que consiste en el olvido de su actuación y la borradura del carácter sedicioso (*stásis*) del acontecimiento liderado por Efialtes, en virtud del cual la democracia ateniense adviene bajo su modo radical.

Tal vez sea este mismo olvido el que llevó a que un estudioso como Sealey (1964) propusiera que Efialtes solo modificó las rendiciones de cuentas (*eúthynai*) en detrimento del Areópago, concluyendo retóricamente lo siguiente: “Efialtes en sus reformas aparece como alguien que trata de remediar un abuso particular, de resolver un problema altamente específico. Él cesa de ser la encarnación de un ideal y se convierte en un hombre” (p. 20). Sealey (2004) revisa algunos aspectos a raíz de los argumentos de

Rhodes (1972, 144-207), sobre todo el hecho de que el examen de los arcontes (*dokimasía*) pasara del Areópago a los Quinientos, pero explica con el mismo sesgo personal e individualista el accionar de Efialtes. Como ha planteado Finley (1990, 85 n. 17): "El asesinato y de hecho toda la tradición sobre Efialtes a partir de Teopompo y Aristóteles se convierte en un sin sentido si se acepta la reducción de R. Sealey de su carrera a una reforma técnica menor en el procedimiento constitucional".

Lo que llama la atención en el segundo texto de Sealey (2004, 324 y n. 35) no es la crítica a Wallace (1974, 266-267) –quien había criticado enfáticamente su visión– sino el modo peyorativo que usa para desacreditarlo: la inclusión de Efialtes entre los "líderes democráticos radicales" no explica su obra, y agrega en una nota que se trata de una frase ofensiva y que debe, asimismo, deplorarse expresiones como "ambiciosos *strategoí* de la izquierda"[125]. Si bien esta crítica puede ser pertinente en cierto sentido, lo que trasunta la postura de Sealey (2004, 310) es un romanticismo extremo que pone el acento en la determinación personal de un individuo para producir la mutación, "un cambio que puede haber tenido efectos más amplios que lo anticipado por su autor pero que no equivale a una revisión general de la constitución", desechando percibir al líder como un emergente de una acción colectiva.

Así, los efectos políticos de las reformas de Efialtes son disminuidos, reforzando los olvidos que los propios antiguos instrumentaron. Y el revolucionario aparece entonces como una suerte de improvisado y, en el límite, alguien incapaz de prever los efectos políticos que las transformaciones puestas en marcha podrían desencadenar, debido a que solo habría buscado ajustar los procedimientos de control sobre los magistrados. En este sentido, Cawkwell (1988, 9-11) tiene razón al discutir la posición de Sealey –que quita todo peso al cambio producido en Atenas– y al atribuir al Areópago poderes más vastos a partir del ejercicio de la *nomophylakía*, incluyendo una supervisión moral del gobierno, a lo que Efialtes puso fin[126].

Rihll (1995, 91-92, 93-97) afirma que las reformas produjeron cambios importantes; de otro modo, sería desestimar el poder que la *dokimasía*, la *euthýna* y la *eisangelía* otorgaban a quienes las ejecutaban. Efialtes atacó al Areópago porque el ejercicio de estos poderes impedía el desempeño de las magistraturas por parte de aquellos elegidos para las mismas:

> “Antes de Efialtes, los magistrados que habían sido seleccionados democráticamente, por sorteo, por elección o por ambos, pudieron haber visto negado su acceso a los cargos por hombres que eran socialmente superiores, en sus puestos de por vida, y que esencialmente no tenían que rendir cuentas: la democracia negada por un cuerpo no democrático” (p. 97; cf. Giffler 1941; Ryan 1994).

Rihll pone mayor énfasis que Sealey en los impedimentos que esto significaba para el desarrollo de una democracia “plena”, pero sigue quedando en la duda si a esto se reducían todos los poderes añadidos, comprendida también la *nomophylakía*. El propio hecho de que Efialtes llevara a cabo primeramente una estrategia consistente en entablar procesos a muchos areopagitas para hacerlos cesar en sus cargos vitalicios (cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 25.2) mostraría que, incluso antes de las reformas, existirían ya ciertos procedimientos para controlar a los magistrados que no estarían en manos del Areópago y que podían aplicarse a sus propios integrantes; o, en cualquier caso, tuvo que haber ocurrido un trastrocamiento de las disposiciones en vigor en cuanto a la falta de control de los areopagitas.

En efecto, bien podría pensarse que las reformas implicaron, en realidad, dos ataques dirigidos contra el poder aristocrático: por un lado, la imposición en primer término de procesos contra muchos areopagitas por mala administración[127], es decir, un forzamiento excepcional de los procedimientos vigentes como parte de la mutación de la constitución impulsada por los demócratas, lo cual modificaría el hecho de que hasta

entonces los areopagitas estuvieran exceptuados de responder por el desempeño de sus cargos vitalicios; por otro lado, la supresión posteriormente de todas las atribuciones añadidas al poder del Areópago, concretada como una ley (*nómos*) propuesta por el consejo de los Quinientos (*proboúleuma*) decidida de inmediato favorablemente por un voto (*pséphisma*) de la asamblea popular (*en tôi démoi*)[128].

Este empoderamiento político del pueblo a partir de las reformas de Efialtes de 462/61 conlleva, como dijimos, el desarrollo de un modo específico de la democracia ateniense, en el que la actividad autónoma del pueblo configura una práctica de subjetivación política sin una autoridad superior a la soberanía asamblearia, como la que hasta entonces había ejercido el Areópago, esto es, sin una *arkhé* por encima del *krátos* que el *dêmos* ponía en acto en las reuniones de la *ekklesía*. Esta mutación habilitó la existencia de una hegemonía popular efectiva, estableciendo la posibilidad de una disposición históricamente nueva de las relaciones entre ciudadanía, participación política y poder que constituyó las decisiones de la asamblea en el fundamento de la organización de la *pólis* ateniense de la segunda mitad del siglo V.

El carácter radical de la mutación de Efialtes es avalado por diversos historiadores que apelan al concepto de revolución[129]. A partir de la idea de *metabolé* empleada por Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 41.2), la reflexión de Finley (1986, 135-136; 1990, 75-77) ha planteado en forma adecuada las cuestiones que se ponen en juego con el concepto de revolución: para el autor, la aplicación del mismo se debe restringir a los cambios acompañados de guerras civiles y al ejercicio abierto de la violencia por parte de las clases excluidas del poder político; se trata, según Finley, de la naturaleza, extensión e impacto de la acción popular[130].

En este contexto, el nombre de Efialtes asume en el derrotero de la democracia ateniense el rol de significante de la radicalidad que adquiere una vez que el pueblo comienza a tomar decisiones en la asamblea sin ninguna

restricción. Es en este sentido que, a partir de lo que ocurre con las medidas que se asocian a su nombre, Iriarte (2002, 67-77) ha argumentado que Efialtes siempre es la pesadilla que acosa a los nobles, analizando los atributos que se asocian a su actuación y la forma en que Esquilo daría cuenta de la misma en *Euménides*.

Así, a partir de investirse como la nominación propia del acontecimiento por el cual la democracia radical adviene en Atenas, el nombre de Efialtes sufre una serie de “desapariciones” reales o simbólicas (cf. Loraux 2008a, 69-74). Su muerte en 461/60 hace desaparecer al hombre de acción; el olvido del nombre del político por parte del *dêmos*, como denominación de la revolución operada, equivale a la desaparición en la memoria cívica ateniense de la filiación entre la democracia y el acto fundador democrático en tanto que efecto de la *stásis*. Si los oligarcas parecen conservar el recuerdo de este momento sedicioso y de Efialtes como su pesadilla política, es porque actuaron de este modo para tratar de hacer desaparecer (y lograrlo en 404) lo que aún persistía de su traza evanescente: sus leyes sobre el Areópago. Esto pone de manifiesto que para los oligarcas, en realidad, el nombre de Efialtes no había sufrido la represión impuesta por el olvido sino, cabe decir, una “forclusión” de las representaciones sobre los orígenes de la democracia radical, retornando bajo la forma de una pesadilla.

Ahora bien, aceptando que la figura de Efialtes tal vez desapareciera prematuramente de la memoria cívica del *dêmos*, de todas maneras, lo que siguió vigente hasta fines del siglo V fue el efecto práctico de la mutación: la democracia se transformó en sinónimo de soberanía popular que se desplegaba en acto en las reuniones de la asamblea, en tanto que el *dêmos* era la *ekklesía* (cf. *infra*, Cap. 7; Gallego 2003, 95-128). Ciertamente, a pesar de olvidos u omisiones, represiones o forclusiones, el acontecimiento democrático ha tenido sus formas específicas de pensamiento, no porque éstas desarrollaran una reflexión necesariamente alusiva con respecto al mismo, sino por el modo en que comprendieron el carácter de sus efectos.

La instauración del tribunal del Areópago en la *Orestía* de Esquilo

Entre las cuestiones que los estudiosos priorizan[131], hay una que sobresale: la *Orestía*, del año 458, es un testimonio ineludible cuando se trata de pensar las consecuencias de las reformas de Efialtes[132]. Un indicio fuerte de la radicalidad del acontecimiento es el modo en que el mito de Orestes es reformulado por Esquilo, que en *Euménides* termina poniendo en escena la fundación del tribunal del Areópago como instancia para juzgar los crímenes de sangre. La trilogía se representó a escasos tres años de la muerte del líder, cuando se hacían sentir en plenitud los efectos de la asonada que restringió precisamente el poder de dicho consejo y, a la vez, dio vía libre al despliegue del poder popular. En *Euménides* (525-526, 696-697, 858-866, 976-986) los llamados a la concordia y en contra de la guerra civil parecen referirse al conflicto surgido tras las reformas de Efialtes y su asesinato (cf. Loraux 2008a, 29-37; Iriarte 2002, 75-77), situación que seguiría vigente en el momento mismo de la representación de la tragedia (Tucídides, 1.107.4-6; Forsdyke 2005, 168). En este sentido, el consejo del Areópago es el factor que permite establecer la conexión entre la circunstancia histórica y el texto trágico. Y lo que la mayoría de los análisis no ha podido soslayar es la situación de cambio radical que entraña el pasaje de una justicia privada ligada al *oîkos* a una justicia pública como atributo de la *pólis*, una mutación que en *Euménides* delimita un corte abrupto entre el pasado y el futuro, a pesar de la preservación de varios de los antiguos elementos en el nuevo escenario[133].

Para comenzar nuestro análisis, invirtamos la secuencia dramática. Atenea ya ha elegido jueces y el proceso está tocando a su fin. La diosa habla directamente a los ciudadanos y les ordena que escuchen su ley (681-682). La exhortación concluye, extrañamente, en lo que parecía ser el punto de partida del juicio: “Establezco este consejo de provechosos designios” (704-706). La

inversión de la secuencia permite dar más énfasis a nuestra extrañeza, ya que Atenea ha hecho saber anteriormente que iba a elegir jueces y los constituiría en un tribunal (483-484). Sin embargo, cuando la diosa está por dar su veredicto, ella establece el tribunal. Estamos ante una fórmula paradojal, pues los jueces han venido actuando y todos hasta aquí (Orestes, las Erinias, Apolo) hablaron para que aquellos tomen una decisión que los favorezca. ¿Por qué esta paradoja? La consumación del acontecimiento implica una cadena de acciones por parte de Atenea; en el texto esquileo tales acciones se conjugan fluctuando permanentemente entre el futuro y el presente. En efecto, Atenea elige jueces con los que constituirá el tribunal y señala "tras haber elegido a lo mejor de mis ciudadanos vendré a juzgar este asunto con toda verdad" (487-488). Esta realización en el devenir del tiempo presente de lo que es enunciado empleando el tiempo futuro traza el desplazamiento del poder de la diosa hacia el pueblo.

Hasta aquí hemos invertido la exposición de la secuencia de sucesos que organizan la trama. Pero, ¿cuál es el punto de partida? Si la intención de Atenea ha sido en todo momento instaurar el tribunal, sin embargo, la solución articulada por la diosa parece ser el producto no de una fuerza todopoderosa sino de una carencia, de una debilidad de sus dotes. En efecto, lo que se esperaría de Atenea es que diera pronta salida al problema; pero ella no tiene más remedio que reconocer su impotencia. Como dice Gernet (1980, 213; cf. *Euménides*, 470-472):

> "Lo que más sorprende, primero, es el discurso de Atenea, que se revela contradictorio –demasiado para no sorprendernos: como los mortales no pueden decidir, entonces ella establece un tribunal que juzgará los casos–. Pero acaba de decir que ella misma, diosa, no podía tampoco decidir. Los dioses no pueden –no pueden ya– 'juzgar'".

Los dioses no pueden *ya*; pero los hombres no pueden *aún*. Estos dos modos temporales denotan una clara cesura: lo que ha sido, lo que habrá de ser. Ni unos ni otros tienen poder en el momento presente. No obstante, hay

fuerzas, las de los derechos en pugna, aunque sin una decisión hacia un lado u otro (cf. Goldhill 1984, 213-223). ¿Qué tiempo es éste? El del acontecimiento, el de la discontinuidad de una temporalidad no homogénea. Se trata de un punto de inflexión, momento privilegiado en el que una novedad radical puede advenir.

Para Atenea la situación se presenta como indecidible; sin embargo, debe actuar. Tal vez no se trate de una simple carencia de Atenea sino de algo que la excede: el hecho a juzgar está en exceso porque las fuerzas en pugna la inhiben de pronunciarse sin apelar a otro poder que el suyo. Pero, apoyándose en lo que la excede, desplegará su capacidad operando con este exceso. ¿Cómo, si no puede hacer una elección sin que implique un daño irreparable para la ciudad? En ese punto de apertura en el que ni dioses ni hombres están capacitados para dar una respuesta inmediata y única, en ese instante, habrá que tomar una decisión. Atenea pasa inmediatamente de la disyuntiva a la acción. No elige entre Orestes o las Erinias, sino que diseña un procedimiento que no anula la puja de derechos sino que establece una instancia nueva para dirimir a quién asiste el derecho tras probar los hechos. Solo entonces será posible resolver mediante el voto del tribunal, que podrá resultar unánime o extremadamente dividido, como ocurrirá en este caso. Es éste un desplazamiento súbito que coloca a la *pólis* en el centro de las decisiones; será un cuerpo colectivo el que comenzará a decidir la justicia, lo cual se corresponde con el advenimiento de un espacio político (Meier 1988, 229-250). Este hecho se evidencia en la proliferación de términos que se refieren al conjunto del pueblo (*astós*, *laós*, *polítes*, *stratós*)[134], que se asocia con las leyes recién fundadas y la nueva institución judicial[135].

Es un momento singular el que la *Orestía* presenta ante el público ateniense en el año 458: la producción de una alteridad radical; la invención de la política bajo el modo de una institución judicial que advendrá como la forma misma del procedimiento democrático. Desde entonces, votar una decisión judicial implicará la posibilidad de una división de las voluntades y

la resolución por mayoría será la manera de salvar esa escisión. Para ello, la diosa decide seleccionar jueces entre los mejores ciudadanos; en rigor, Atenea habla de "sus" ciudadanos: *astôn tôn emôn* (487). La expresión denota un sesgo posesivo que hace de los atenienses un conjunto en virtud de la unidad que Atenea les confiere. La diosa, como protectora de la *pólis*, es la encarnación misma de la comunidad de ciudadanos. Atenea es Atenas que emerge a la vida política como entidad colectiva. El acto por el cual se establece una nueva justicia es, a la vez, el acto por el que la comunidad se instituye como fuerza superior a toda fuerza. Pero, al mismo tiempo, se hace evidente que esa unidad comunitaria alberga una escisión que es necesario volver productiva: no se anula la división sino que se la incluye a través de un procedimiento de decisión que contempla la participación de un conjunto internamente escindido.

Cuando Atenea concluye su labor de establecer el tribunal, aquellos que han sido elegidos se incorporan y comienzan a depositar sus votos en las urnas[136]. Atenea da su veredicto (735-740)[137]: su voto habrá de sumarse a los demás votos ya emitidos. Hace saber que apoyará a Orestes y se alineará vivamente detrás de los argumentos de Apolo en torno a los lugares respectivos que corresponden al hombre y la mujer, según la ley del matrimonio indicada por Loxias (217-218). Atenea misógina, como se ha dicho; por eso, según su argumento, no da preferencia al asesinato de una mujer por sobre el del esposo que gobierna la casa.

Pero al mismo tiempo que se suma a los jueces como uno más de ellos, como un ciudadano cualquiera, la diosa no deja de lado su poder instituyente. Una nueva cláusula se agrega a las ya dadas en función de constituir el tribunal: en caso de igualdad de votos, vence Orestes (741). Si había resultado paradojal que tanto los mortales como la propia diosa no pudieran juzgar, y que ella estableciera entonces un tribunal para que los hombres lo hicieran, no es menos paradójico que ahora, en el mismo acto en que se suma a los demás jueces y emite su voto –sin situarse para ello en lugar jerárquico

alguno–, la diosa instaure también una pauta que afecta no solo a su propio voto sino al conjunto del procedimiento (Wise 1998, 165-168).

Acto instituyente por naturaleza que se acopla a los que ya ha producido, éste de la diosa propone un mecanismo de salida para la división. Así, a la vez que se suma a una de las partes de la escisión y toma partido, Atenea establece simultáneamente dentro de qué instancias va a ser posible de ahora en más tomar partido. Es posible pensar que esta tensión es similar a la que atraviesa al *dêmos*, que puede ser considerado en su sentido más restringido de parte que ejerce el poder en una democracia, o en su acepción genérica de comunidad de todos los ciudadanos. Esta ambivalencia da lugar a una situación semejante a la que acabamos de apuntar en el paradójico acto de Atenea; pues la parte popular, momento central en la puja política de las fuerzas en la *stásis* democrática, queda elidida cuando la resolución ha sido adoptada. En esas circunstancias, *dêmos* ya no designa la parte sino el todo, y es a partir de este carácter ambivalente que puede establecer nuevas pautas de acción en la política ateniense.

Atenea, entonces, es *parte* en tanto que une su voto a los que lo hacen a favor de Orestes; pero ella es *todo* en tanto en cuanto que actúa imponiendo reglas de funcionamiento. Atenea y el *dêmos*. Hallamos en ambos los dos puntos entre los que oscila la propia Atenas democrática: o gobierno de una parte que impone su poder sobre la otra; o momento de igualdad por excelencia en el que las partes no adquieren mayor poder que lo que el todo permite y donde la división queda incorporada al procedimiento democrático, el cual no prescribe qué parte será la que finalmente imponga su voluntad sino que propone un mecanismo que torna posible el trabajo político de la división. La escisión recorre a Atenas, al *dêmos* y a la propia Atenea. Parece imposible que esto pueda ocurrir con una diosa, pero, dado que ha mostrado su imposibilidad de juzgar, su delegación del poder en “sus” ciudadanos instala una comunidad cuyo modo de ser radica en la división. Puesto que los ciudadanos “pertenecen” a Atenea, la escisión entre ellos es también su

escisión, evidenciada al votar la sentencia que se aplicará a Orestes. Sumarse a ellos implica forzosamente unirse a una de las partes. En cambio, establecer la ley conlleva situarse por encima de las partes dando reglas para el conjunto y ratificando la fuerza del acontecimiento, poder instituyente que se despliega en el tiempo del relato de la *Orestía*.

Podría objetarse que, al igual que lo que sucede con el papel protagónico de los dioses en el *Protágoras* de Platón (Epimeteo, Prometeo, Hermes y principalmente Zeus, en lo relativo a la invención de la política; cf. *supra*, Cap. 4), en *Euménides* el rol activo lo ejercen también las divinidades, en la medida en que Apolo actúa como defensor de Orestes, la Erinias como parte acusadora y, sobre todo, Atenea como fundadora e integrante del tribunal del Areópago. Esto se podría considerar como una suerte de sacralización del ordenamiento comunitario, teniendo los mortales una actitud pasiva respecto de las deidades. Pero señalemos, en primer lugar, que en la obra esquilea hay una constante interacción entre el mundo humano y el divino, con la primacía de los dioses, claro está, lo cual no se verifica para nada en el diálogo platónico. En segundo lugar, el establecimiento de una institución judicial colectiva para dirimir crímenes de sangre es consecuencia, singularmente, de una debilidad de la diosa Atenea, que no se suplementa con la imposición de una solución donada por otra divinidad, como ocurre en la secuencia que encadena las acciones de Epimeteo, Prometeo y Zeus (en la que el segundo corrige las falencias del acto del primero, y el tercero hace lo mismo con respecto al segundo). En efecto, como vimos, la fundación del primer tribunal humano, si bien se debe al protagonismo de Atenea, se deriva de su incapacidad para juzgar por sí misma el matricidio cometido por Orestes; pero, al mismo tiempo, los mortales no pueden aún asumir esta tarea. Ciertamente, la diosa es la que aparece desempeñando un papel activo en el proceso de instauración de la nueva organización de la justicia, pero son los hombres quienes de inmediato deben asumir la responsabilidad de dictar sentencia. Por último, en tanto que diosa políada, Atenea aparece como una

simbolización de Atenas, que adviene a la vida política como producto de una mutación en que la ciudad toda opera dicho cambio, a la vez que muestra la escisión que la atraviesa llegando a una decisión que la divide en dos partes iguales, a una de las cuales Atenea se ha unido (un empate resuelto gracias a una cláusula de exculpación). Así, el *impasse* de la situación en la que actúa y la dialéctica entre el todo comunitario y las partes en que se divide sitúan a la diosa en un lugar completamente diferente del de los dioses platónicos.

¿De qué modo caracterizar el pensamiento político de esta puesta en escena del acontecimiento? La reflexión política de *Euménides* parece situarse entre el suceso legendario de los orígenes del Areópago y el histórico de las reformas de Efialtes. En un plano, al hacer de Atenea la fundadora del tribunal, parece existir una defensa del carácter sagrado del Areópago. Pero, en otro plano, parece percibirse que la función con la que Atenea lo inviste es estrictamente la de juzgar los delitos de sangre y no como guardián de la organización política. Por consiguiente, desde este punto de vista parece no haber modificación de los preceptos de Atenea porque no se producen innovaciones en lo que concierne a las atribuciones judiciales del Areópago. Tampoco constituye un indicio de la orientación política del autor las menciones que en *Euménides* (526-527, 690-693; cf. *Agamenón*, 883-884; *supra*, Cap. 3) advierten sobre la posibilidad de anarquía o despotismo. Si el riesgo que el poder popular conlleva puede asociarse con la primera, la presencia del segundo puede interpretarse en relación con el poder del aristocrático consejo del Areópago, pero eventualmente también con el poder que el pueblo estaba comenzando a desplegar en la asamblea, sin guardián alguno por encima suyo. Pero aquí solo podemos afirmar que parece esto o aquello, ya que al no ser un lenguaje alusivo con una clara toma de posición no hay posibilidad de concluir desde el texto trágico hacia dónde se inclinan las simpatías de Esquilo. Este punto permanece indecidible.

Según Wallace (1989, 87), “en la medida en que refleja la promulgación de las reformas de Efialtes, la *Orestía* de Esquilo marca el fin de un período en

la historia del Areópago”[138], cualquiera que sea la forma en que se interprete la obra esquilea. Con todo, cabe señalar que el vínculo que la tragedia establece con el suceso histórico no es algo externo al relato trágico, sino que se instituye en la representación de la tragedia en el teatro de la ciudad. Lo que es menester destacar en esta trama es la capacidad y la eficacia de Esquilo para dar a su pensamiento una forma no partidaria. Denominamos “fidelidad al acontecimiento” esta forma que adquiere su pensamiento, siempre y cuando entendamos por fidelidad no el reflejo fiel de un hecho sino un modo de reflexión que piensa sobre el acontecimiento a la vez que lo constituye como tal. Esquilo conecta así el acontecimiento teatral con el histórico porque propone una reflexión trágica sobre la fundación y los mecanismos judiciales del Areópago, a partir de un evento que coloca en primer plano sus atribuciones y el ciclo temporal que cumple.

Se puede decir que Esquilo lleva a cabo de modo directo la escritura del acontecimiento. Esta escritura es en sí misma índice de la existencia del acontecimiento, en la medida en que lo que hace existir un acontecimiento es un acto de nominación y de pensamiento. Sin la reflexión esquilea el acontecimiento de las reformas de Efialtes no habría adquirido la dimensión y la importancia que conoció. La fidelidad de Esquilo consiste en producir una intervención que permite un encuentro entre las prácticas de la política democrática y las de la poética trágica, sin que le sea necesario pronunciarse tomando partido a favor o en contra de la nueva situación. Seguramente, esto es lo que no deja de sorprendernos de este pensamiento[139].

El surgimiento de la democracia en las *Historias* de Heródoto

Heródoto es un pensador de las consecuencias del advenimiento de la democracia ateniense a partir de las reformas de Efialtes, con efectos plenamente vigentes en la época de Pericles, para lo cual planteamos la hipótesis de que el historiador traza un balance al hacer de Clístenes el

fundador de la democracia. Ciertamente, la mirada de Heródoto aporta una línea de interpretación que permite conectar retrospectivamente la situación inaugurada por Efialtes –y proseguida por Pericles– con la política desplegada por Clístenes a finales del siglo VI.

Es evidente que el historiador no presenta deliberadamente esta idea en su texto; pero el modelo democrático es el que comanda la indagación, como resultado tal vez de su experiencia en acto del funcionamiento político ateniense. Por cierto, esta afirmación es muy problemática, porque hay posturas igualmente documentadas y argumentadas a favor y en contra de la idea de que Heródoto era partidario de la democracia ateniense de época de Pericles. En efecto, el tema de las simpatías políticas de Heródoto ha generado una vasta historiografía[140]. Pero, independientemente de confirmar si era o no partidario de la democracia ateniense[141], el historiador desarrolla un pensamiento de la política como actividad humana fundamental.

En este contexto, adquiere gran importancia el debate sobre las constituciones del libro III no solo porque la discusión entre los persas se organiza según el modelo de las asambleas políticas griegas[142], sino también porque hay una fuerte presencia de las prácticas democráticas a este respecto. Como se sabe, Megabizo y Darío defienden la oligarquía y la monarquía, respectivamente; pero ambos coinciden en censurar los perniciosos efectos del régimen en que el pueblo ejerce el poder, que derivarían en la anarquía. Si bien este término no es utilizado por estos persas, tal parece ser la consecuencia de la democracia. La crítica de Megabizo (3.81) al poder (*krátos*) de la multitud (*plêthos*) señala que la muchedumbre reunida (*homílou*) es inepta (*akhreíou*), la más necia e injuriosa. La insolencia se predica de un pueblo al que se califica de desenfrenado (*démou akolástou*), sin ninguna capacidad de comprensión ni instrucción alguna, que actúa ciegamente. Para Darío (3.82.4), el gobierno del pueblo lleva indefectiblemente a la maldad (*kakótes*) (cf. Romilly 1975, 194). Por su parte, la descripción del régimen político que aparece en boca de Otanes con el

nombre de *isonomía* presenta rasgos difícilmente disociables de los de la Atenas de la segunda mitad del siglo V[143]. Como dice Loraux (2012, 210): "Este esquema propiamente político es griego, por cierto, y contrasta con las falsas deliberaciones de los bárbaros; pero es más específicamente aún *ateniense*… Es probable, por ende, que la democracia ateniense constituya una vez más el modelo en materia política".

La interpretación herodotea de las reformas de Clístenes como el advenimiento de la democracia no puede, pues, separarse de su conocimiento del funcionamiento concreto de la democracia en tiempos de Pericles. En efecto, el historiador designa como *demokratía* las mutaciones ligadas al nombre de Clístenes que permiten la participación política del *dêmos*. Así, sus reformas de fines del siglo VI aparecen para Heródoto como el antecedente más claro del poder popular, y esto nos mostraría la filiación que la democracia ateniense de mediados del siglo V trazaba con la acción política de Clístenes[144]. Por eso Heródoto (6.131.1) pudo sostener que fue "Clístenes el que estableció para los atenienses las tribus y la democracia"[145].

Ciertamente, cuando Heródoto analiza los cambios políticos acaecidos en varias ciudades jonias a fines del siglo VI, incluyendo a Atenas, procede coherentemente a hacer uso para ello de las nociones igualitarias vigentes en ese contexto histórico (*isonomíe*, *isokratíe* e *isegoríe*)[146]. Sin embargo, cuando se refiere otra vez a la instauración de la igualdad en Atenas mencionando las reformas de Clístenes, Heródoto introduce la idea de *demokratía*, término que aparece atestiguado por primera vez en la literatura griega justamente en el texto del historiador, es decir, durante la segunda mitad del siglo V[147]. Si este concepto político es adecuado para relacionar la situación ateniense que se desarrolla tras las reformas de Efialtes con la que adviene tras la actuación de Clístenes, se trata a la vez de un concepto histórico inapropiado para dar cuenta de los diversos procesos del último decenio del siglo VI, en razón de su anacronismo según las ideas entonces vigentes. Hallamos aquí una indicación de la relación que Heródoto establece

entre la *isonomía* de época de Clístenes y la *demokratía* de tiempos de Efialtes y Pericles. Citemos de nuevo a Payen (1997, 202): "Heródoto la afirma en su nombre, con fuerza, es claramente de democracia que habla Otanes, y, para decirlo aún más categóricamente, a riesgo de un anacronismo del que proponemos la hipótesis de que es deliberado"[148].

Esta afirmación intencional del nombre *demokratía* pone de relieve el conflicto inherente a su advenimiento, un tumulto inaugural que es señalado por Heródoto en relación con los acontecimientos ligados al nombre de Clístenes. Después de la caída de la tiranía, facciones opuestas de la aristocracia comenzaron la lucha, en detrimento de toda participación política popular. En efecto, según Heródoto el conflicto se presentaba como una disputa por el poder entre Iságoras y Clístenes; y es muy probable que al comienzo el *dêmos* no formara parte del horizonte político de estos líderes. La situación tuvo un brusco cambio cuando Clístenes incorporó al *dêmos* a su facción. Heródoto pone en evidencia esta circunstancia en dos pasajes (5.66.2; 5.69.2) que relatan la lucha entre Clístenes e Iságoras por el poder (*estasíasan perì dynámios*). En el primer texto el historiador afirma que Clístenes, estando previamente en inferioridad, se alía (*prosetairízetai*) con el pueblo, mientras que en el segundo pasaje dice que atrae (*prosethékato*) al pueblo ateniense, hasta entonces al margen de todos los asuntos, hacia si propia facción (*pròs tèn heoutoû moîran*), colocándose así Clístenes por encima de las facciones opuestas (*tôn antistasiotéon*) después de haber atraído (*prosthémenos*) al pueblo.

En el primer pasaje, el verbo *prosetairízetai* se relaciona con la palabra *hetaireía*, y es la base del argumento según el cual el pueblo ateniense fue integrado a una de las facciones aristocráticas en el marco de la lucha por el poder. Ober (1996, 50-52) discute esta interpretación del pasaje, que glosa así: "Clístenes se embarcó en el proceso de convertirse en el compañero de confianza del *dêmos*" (*Kleisthénes tòn dêmon prosetairízetai*) (p. 51)[149]; lectura que Ober (2007, 84) modifica en un texto ulterior: "Clístenes…

introdujo al *dêmos* en su grupo de compañeros”. En la *Constitución de los atenienses* atribuida a Aristóteles (20.1) la información presenta semejanzas con la que consigna Heródoto, pero se usa el verbo *proságo* para indicar que, después de verse vencido por las heterías que apoyaban a Iságoras –calificado de amigo de los tiranos–, Clístenes puso al pueblo de su lado transfiriendo el gobierno a la multitud (*prosegágeto tèn dêmon, apodidoùs tôi pléthei tèn politeían*). Más allá de lo que pueda decirse de la interpretación de Ober, el punto es que la comparación entre los pasajes en cuestión da la idea de que Clístenes tuvo un papel activo mientras que el *dêmos* aparece con un rol pasivo. Estas objeciones no menoscaban los aportes de Ober en lo relativo a los comienzos revolucionarios de la política igualitaria[150]. Pero, ¿es éste el momento inicial concreto de la democracia en Atenas, tanto en lo referido a las prácticas políticas cuanto en lo atinente a las representaciones simbólicas?

Es posible que en tiempos de Pericles hubiera quienes pensaban que el nacimiento de la democracia se había producido según las condiciones descriptas por Heródoto. En efecto, las *Historias* brindan un soporte interpretativo para la idea de que en Atenas la democracia surgió con las medidas de Clístenes; pero, al mismo tiempo, el marco conceptual y explicativo del historiador nos conduce claramente a la situación vigente en la segunda mitad del siglo V. Como señala Meier (1988, 369; cf. 370-374), historia y democracia aparecen simultáneamente hacia mediados del siglo V, y precisa también que el nacimiento de la democracia está ligado al surgimiento del *concepto* de democracia. Esto no significa negar la existencia en Atenas, desde fines del siglo VI, de verdaderas formas de participación popular que llevarían a Heródoto a hacer de Clístenes el creador de la democracia. Meier lo dice sin ambages: solo es posible hablar de democracia cuando ya está presente también su concepto, lo cual coincide con la época de las reformas de Efialtes y el liderazgo de Pericles, según la evidencia disponible[151].

La afirmación de Heródoto puede interpretarse como una auténtica

invención de la tradición (cf. Hobsbawm 1992; Marincola 1997, 3-19). En efecto, al afirmar que Clístenes es el fundador de la democracia ateniense, el historiador produce un desplazamiento semántico que enajena el origen del concepto de su contexto histórico concreto. Así, la aparición de la idea de democracia en la época de Heródoto queda disimulada detrás del acto de instauración de las prácticas políticas isonómicas por parte de Clístenes. Al atribuirles el nombre de democracia, Heródoto no hace más que suponer su existencia desde fines del siglo VI. Sin embargo, es a partir de las condiciones de enunciación establecidas en el relato de las *Historias* de Heródoto que es posible nominar de tal modo tales prácticas; hay pues un sentido político circunscripto solamente a la situación en la que el relato se constituye (cf. Hart 1982, 174-175).

Este proceso de invención de una tradición consiste en la borradura de un acto fundador, el del concepto de democracia, y su remisión a otro acto creador, el del establecimiento de la política isonómica a fines del siglo VI. No obstante, la tradición histórica conoce su propia emergencia, y es la atribución por parte de Heródoto de la idea de democracia a las reformas de Clístenes lo que las hace existir bajo este concepto preciso. Se ve claramente que no se trata de un problema de fuentes sino de uno de perspectiva: al atribuir a Clístenes la instauración de la democracia, y no únicamente la liberación de la tiranía, Heródoto ya no está simplemente retomando las tradiciones previas sino que está interviniendo sobre ellas[152]. Ciertamente, la interpretación de Heródoto sobre la actuación política de Clístenes produce la invención de una tradición sobre los comienzos de la democracia ateniense[153]; esta invención discursiva es, entonces, una manera de construcción de la verdad a partir del relato histórico.

Cabe aplicar a esta circunstancia lo que Borges (1974, 712) indicaba con respecto a los precursores de Kafka: “El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro”[154]. En nuestro caso, no se trata de los precursores de

Heródoto en tanto que escritor; la decisión del historiador de considerar a Clístenes como el fundador de la democracia ateniense tiene implicaciones sobre la manera en que se percibe el pasado y el presente de la historia política ateniense. En efecto, desde las *Historias* de Heródoto, Clístenes aparece como un precursor de la democracia de la segunda mitad del siglo V, puesto que tal es la relación política que se deriva de su relato histórico[155]. Señalemos, además, que el tema indicado se encuadra en la problemática ya señalada del "primer inventor" (cf. *supra*, Cap. 4). A la luz de esto, Clístenes resulta entonces el primer inventor de la democracia y así se infiere de la tradición inaugurada por Heródoto. Es la función historiográfica la que ha creado esta tradición como pensamiento activo. No sabemos mucho sobre cómo Heródoto fue entendido por sus contemporáneos[156]; pero podemos asumir que fue en su discurso, entre otros claro está, donde los atenienses hallaron un relato sobre el nacimiento de su democracia (cf. Canfora 1973). Se había inventado así una tradición no carente de lazos con la verdad. El pensamiento de Heródoto crea un lenguaje capaz de significar la irrupción del *dêmos* ateniense como sujeto político, un discurso que no habla la lengua de la época de Clístenes sino que reflexiona sobre el acontecimiento del que el alcmeónida fue protagonista con un enunciado que estaba empezando a propagarse en momentos en que se hacían sentir con fuerza las secuelas de la nueva apertura operada a partir de las reformas de Efialtes.

Pensar el acontecimiento democrático

Las reformas de Efialtes produjeron una ruptura radical, que aquí hemos denominado el acontecimiento democrático. Esta cesura implicó la interrupción efectiva de la dominación aristocrática en la toma de decisiones, a raíz de la emergencia del *dêmos* como sujeto político que se organiza en torno a la decisión colectiva en la asamblea, desembarazándose así de toda forma de supervisión externa a la propia asamblea –control que de hecho

existía antes de este evento, cuando el Areópago actuaba como guardián de la constitución–. Es por eso que hemos hablado de una revolución ateniense, para retomar una debatida idea entre los estudiosos del mundo antiguo clásico en función de referirse a los comienzos de la democracia en Atenas.

Ahora bien, el acontecimiento democrático no se limita a la ruptura política e institucional provocada por las reformas de Efialtes; es también una producción de los discursos que piensan la ruptura. En la *Orestía* de Esquilo, y sobre todo en *Euménides*, el pensamiento del acontecimiento se construye en torno a la incapacidad de Atenea para tomar cualquier decisión. Se trata de uno de esos raros momentos en que algo nuevo puede advenir. La fundación del tribunal del Areópago por la diosa muestra la mutación realizada en Atenas, poniendo a la *pólis* en el centro de la decisión. Atenea apela a sus ciudadanos, a los atenienses, al *dêmos* concebido como una entidad que delibera y expresa sus elecciones mediante el voto. Así, el acontecimiento producido se piensa en articulación con el sujeto político que lo produce, en la medida en que se revela la construcción de una identidad entre Atenea, Atenas y el *dêmos*.

Por su parte, el pensamiento de Heródoto implica una mirada retrospectiva sobre el acontecimiento democrático en Atenas. El historiador introduce un "anacronismo deliberado" en su análisis de la historia ateniense al hacer de Clístenes el creador de la *demokratía* y al aplicar este concepto político, que aparece cuando se están desplegando los efectos de las reformas de Efialtes, a la situación histórica de fines del siglo VI. Esto implica una verdadera invención de una tradición que organiza una línea de continuidad entre el pasado estudiado, la situación política ateniense de fines del arcaísmo, y el presente democrático de Atenas, la situación política de la segunda mitad del siglo V que es una consecuencia directa de las transformaciones revolucionarias.

De esta manera, el acontecimiento democrático y el *dêmos* que emerge como sujeto político se manifiestan en la intersección de las prácticas de

acción política y las prácticas que piensan la política[157]. Así, la realización del acontecimiento implica tanto la intervención política concreta desplegada, las reformas de Efialtes, cuanto el pensamiento de esta acción y sus consecuencias. La fundación del tribunal del Areópago en *Euménides* de Esquilo y el advenimiento de la democracia en Atenas según el análisis histórico de Heródoto son dos maneras de pensar todas estas cuestiones en el encuentro entre prácticas políticas e intelectuales.

Aun cuando en los discursos de Esquilo y Heródoto se lean advertencias con respecto a la anarquía, lo que también se percibe es la soberanía con que el *dêmos* se inviste a sí mismo. En todo caso, sus miradas no parecen ni sacralizar ni naturalizar la política democrática que adviene en Atenas, sino solamente dar cuenta de la historicidad del evento producido y la vigencia de sus efectos. Como ya anticipamos, la resultante es el advenimiento de un poder sin *arkhé*, cuya singularidad radica no solo en desembarazarse de la tutela aristocrática ejercida a través del Areópago, sino también en asociarse con la práctica de la decisión del *dêmos* en la asamblea, a tal punto que *dêmos* adquiere múltiples connotaciones que van desde la comunidad entera a la parte popular, desde la democracia e incluso la *pólis* hasta la asamblea misma. Sobre las prácticas del *dêmos* en la asamblea y la soberanía de su decisión versa la próxima parte.

PARTE III

CONDICIONES ANÁRQUICAS DE LA DECISIÓN DEMOCRÁTICA

Capítulo 7
La soberanía de la asamblea

En las dos partes previas hemos desplegado dos cuestiones fundamentales. Por un lado, hemos examinado en el plano de la terminología la configuración de una articulación entre *dêmos* y *krátos*, dando así por resultado la voz *demokratía* y, paralelamente, la conformación de una oposición entre *krátos* y *arkhé*, en la medida en que el primer vocablo queda vinculado a *dêmos*. El discurso acerca de la anarquía de la democracia hace precisamente hincapié en ambas progresiones terminológicas, que terminan por fusionarse en una unidad enunciativa a partir de la cual hemos planteado nuestra investigación. Los tres pasos que hemos dado, empezando por el nombre de democracia, prosiguiendo luego por la tensión a la que la palabra *dêmos* queda sometida en relación con los campos semánticos de *krátos* y *arkhé* y, por último, argumentando la idea de una democracia anárquica, han tenido siempre en el horizonte la relación entre este vocabulario y las prácticas políticas que designa, fundamentalmente la reunión asamblearia como ámbito de decisión del pueblo, que se expresa en una equiparación entre *dêmos* y *ekklesía* y que adquiere un carácter soberano que desarticula el poder de toda otra autoridad que no sea la suya, a raíz de los eventos que limitaron el poder de la aristocracia.

Por otro lado, en tanto en cuanto este sintagma remite a unas condiciones históricas determinadas, la búsqueda se ha dirigido hacia el problema siempre arduo de los inicios no tan solo del enunciado que comanda esta indagación, sino sobre todo de la situación política que el uso del mismo viene a nominar por parte de aquellos que sostienen perspectivas absolutamente críticas

respecto de la plena vigencia del poder de la multitud popular. También en este punto, tres han sido nuestros pasos para destacar la singularidad del acontecimiento y sus efectos, que han dado sustento al enunciado referido. Ciertamente, si Platón y Aristóteles son en gran medida los que aportan teóricamente a la elaboración del mismo, sus miradas del advenimiento de la democracia, apelando a la sacralización y la naturalización, respectivamente, confluyen en una estrategia de desautorización del rol activo del pueblo en la consecución de su poder soberano. Nuestra visión histórica sobre el acontecimiento democrático en Atenas ha apuntado a desacralizar la propuesta platónica de un fundamento trascendente para la política encarnado en el mundo divino y a desnaturalizar la perspectiva aristotélica de un movimiento tendencial hacia la democracia como un fin predeterminado, destacando que el despegue del *krátos* del *dêmos* es, al mismo tiempo, la instauración de la soberanía de la asamblea.

Así pues, el análisis tanto de la terminología política en relación con las prácticas concretas como del acontecimiento democrático en Atenas nos ha llevado ante el rol central de la asamblea. Este capítulo analiza la práctica asamblearia en la experiencia democrática ateniense, entendiéndola como un espacio de organización comunitaria sin jerarquías que habilita la configuración de la subjetividad política o subjetivación del *dêmos* como fuerza instituyente indeterminada sin un anclaje externo o superior a sí misma. Pero existe también lo que puede denominarse un destitución de la subjetividad o desubjetivación, que se refiere a un momento puntual en que la propia asamblea se suprime a sí misma y, por ende, anula la capacidad (*krátos*) del pueblo de decidir la política, habilitando entonces una operatoria reglada (*arkhé*) que se sustenta en procedimientos codificados de funcionamiento y un fundamento de naturaleza jerárquica que se supone estable, con mecanismos de control de las decisiones.

Instauración de una subjetividad política

La asamblea como configuración colectiva implica una práctica de subjetivación política cuya temporalidad transcurre entre los dos enunciados que la abren y la cierran, respectivamente: "¿quién quiere tomar la palabra? (*tís agoreúein boúletai;*)"; "el pueblo ha decidido (*édoxe tôi démoi*)". Es en este lapso que se fabrica un "nosotros": la comunidad reunida en asamblea. En ciertas circunstancias, ese "nosotros" puede dar lugar a una subjetividad que se desembarace de determinaciones externas a su propia potencia. No sabemos hasta qué punto esto fue factible en las diversas *póleis* griegas generalmente dotadas de una reunión asamblearia, esto es, cuál pudo ser el peso político de la asamblea en cada caso (aunque podemos hacer algunas especulaciones sobre la base de ciertos datos). Pero tenemos evidencias suficientes para conjeturar de forma plausible que en la Atenas de la segunda mitad del siglo V la asamblea fue un ámbito de configuración no solo de un "nosotros" sino también de una subjetividad únicamente sometida a su propia capacidad. Los atenuantes que puedan argüirse, a raíz de los controles y las limitaciones que las pautas institucionales podían imponer, no se condicen con las miradas de los críticos de la democracia radical que trasuntan en su desprecio el carácter ilimitado del poder del *dêmos*. En este punto se impone revisar mi recorrido previo[158].

En función de esta revisión, vamos a asumir activamente la tesis del desfondamiento del estado planteada por Lewkowicz (2004), considerando al estado no como cosa en sí sino como fundamento sobre el que se instituía una subjetividad estatal y se organizaba un pensamiento inherente a la misma. Entonces, el problema consiste en cómo pensar históricamente la subjetividad y el pensamiento en estas nuevas condiciones, es decir, sin las garantías de cohesión y solidez estatales. En mi interpretación previa no había podido sobrepasar el límite que el pensamiento con estado me había impuesto. En dicho análisis, el hincapié que hacía en la decisión se planteaba de manera tal que la asamblea solo adquiría el carácter de lugar de subjetivación política del pueblo en tanto en cuanto su accionar se exceptuaba a la capacidad

institucional de control, gobierno y garantía del lazo social, que usualmente se le ha asignado al estado. Es decir que el esquema de pensamiento se organizaba como una suerte de oposición entre la asamblea y el estado, donde la primera operaría como un procedimiento que produciría una fisura en la postulada solidez y completud del estado, mostrando de modo retroactivo que éste no constituía una totalidad cerrada sino fallada, pero dejando al mismo tiempo al estado en la posición de garante de la existencia (Gallego 2003, 43-53, 152-162, 163-234).

¿Qué sucede con la asamblea si ya no la oponemos ni la subsumimos al estado? ¿Y qué sucede con nuestro planteamiento si prescindimos del estado en su carácter de donador de existencia? Este es el punto a pensar, y por ende la tesis a revisar. Si la asamblea ateniense deja de ser pensada como institución del estado, si deja de ser pensada como dispositivo en el que, en el contexto de una temporalidad determinada, se organiza un procedimiento de subjetivación contrario a la dominación estatal, entonces la asamblea deberá ser pensada bajo otro régimen de existencia. Si en la *pólis* in-existe la separación entre estado y sociedad civil[159], si la *pólis* es al mismo tiempo una *koinonía* y una *politeía* no en su separación sino en su existencia concreta, en términos de sus prácticas y procedimientos, la asamblea tiene aquí un rol para cumplir. En este sentido, es necesario enfatizar el hecho de que, además de un dispositivo para decidir, la asamblea es una manera de habitar cuya configuración depende no solo de la toma de decisiones sino también del modo de proceder. Esto no lo había considerado previamente porque mi campo problemático era el vínculo política-estado. Pero si la asamblea no se piensa en relación con el estado como garantía de solidez, unidad y cohesión, sino a partir de la dispersión como medio en el que aquella opera, entonces, por su capacidad cohesiva, por su modo de producir un “nosotros”, la asamblea resulta la dimensión política fundamental.

Hammer (2002; 2005) ha planteado una idea insinuante, aunque acotada a la situación descripta en la *Ilíada*, respecto del carácter volátil de las prácticas

plebiscitarias y el espacio político de la asamblea, condición que en nuestro registro conceptual entendemos bajo el modo de la dispersión. En su referencia a la democracia ateniense el autor ve que en ella existiría una forma de controlar dicha volatilidad en beneficio de un ordenamiento político y legal más estable. ¿Pierde efectivamente esta precariedad el espacio asambleario en la Atenas democrática? Finley (1986, 13, 20) aducía que en el mundo greco-romano el estado operaba como lugar de encuentro de los intereses conflictivos de las clases, definidas dentro del cuerpo de ciudadanos, e identificaba al gobierno con el estado, lo cual supone que, como parte de un sistema tripartito de gobierno, la asamblea tuviera un rol en el proceso de mediación, que en Atenas sería fundamental en la medida en que, decía Finley (1981, 20-21), ella fue la corona del sistema. Las clases, que Finley (1986, 22-23) limitaba a los ricos y los pobres, pueden verse más ampliamente como las partes múltiples y heterogéneas de una *pólis* que deben unificarse, por lo cual Aristóteles (*Política*, 1261a 16-22) polemizaba con Platón (*República*, 462a-b).

Demos el paso que falta. Si prescindimos de la separación entre estado y sociedad, si pensamos sin estado, preciso es también que dejemos de lado la idea del estado como lugar de encuentro de los intereses en conflicto. Pero la heterogeneidad y multiplicidad de partes de una *pólis* es una condición de la dispersión como medio en el que se debe operar. Es esta condición la que la asamblea articula a partir de su capacidad cohesiva, lo cual no supone una estabilización del carácter volátil del espacio plebiscitario sino una producción contingente a partir de la situación de precariedad. Esta actividad configurante de la asamblea había generado la reprobación de Platón, que se quejaba de que allí cualquiera podía aconsejar y deliberar, y contraponía la situación con la multiplicidad de saberes particulares (*Protágoras*, 319b-d):

> “Cuando [los atenienses] nos reunimos en asamblea (*syllegômen eis tèn ekklesían*), si es necesario que la ciudad resuelva (*prâxai*) sobre edificios, se convoca a los constructores como consejeros sobre las edificaciones; y

cuando se trata de la fabricación de navíos, a los fabricantes de navíos; y así en todas las demás [artes], cuantas crean que se puedan aprender y enseñar… Pero cuando es necesario deliberar (*bouleúsasthai*) sobre algo relativo al gobierno de la ciudad, se levanta y nos aconseja (*symbouleúei*) sobre esto tanto un carpintero como un herrero o un zapatero, un comerciante o un propietario de naves, un rico o un pobre, un noble o un plebeyo, y nadie les increpa por esto…: que intenten aconsejar sin haberlo aprendido en ningún lugar, ni haber tenido maestro alguno; porque es evidente que no creen que se pueda enseñar”[160].

La multiplicidad de saberes y la heterogeneidad de partes de la *pólis* coexisten en su dispersión, en su fluidez sin conjunto. Se trata de las “muchas ciudades” a partir de las cuales Sócrates pretendía fundar una sola ciudad pero al precio de suprimir la diversidad (Platón, *República*, 462a-b). En el seno de la práctica asamblearia estas “muchas ciudades” in-existen, pues no se hace allí una unidad a partir de la multiplicidad sino que se habita la situación según la composición colectiva de un “nosotros” que no puede dividirse en sus partes simples y que, precisamente por esta indistinción, opera en un sentido contrario al que Platón apuntaba: nadie tomaba la palabra a título de herrero, carpintero o zapatero; nadie lo hacía tampoco invocando su riqueza o nacimiento. Planteando inicialmente la multiplicidad de partes, la descomposición platónica en saberes técnicos o condiciones sociales se movía en la dirección de imponer a la *pólis* una uniformidad que en el límite, según Aristóteles (*Política*, 1261a 16-22), la desnaturalizaría, pero que cumpliría con el cometido de vaciar de sentido la disposición subjetiva de la asamblea. Lo que exasperaba a Platón era que no existiese una propiedad común, el saber sobre la *pólis*, que confirmase la pertenencia a la asamblea como espacio sólido. En el ejercicio de los saberes particulares cada uno forma parte del conjunto que le corresponde en virtud de la propiedad común que su arte le impone. Sin saber específico que estipule la pertenencia a la asamblea, el modo de estar en comunidad supone ingresar en un espacio

indefinido para construirlo, para habitarlo sin saber previo, para pensar(lo).

En este sentido, podemos decir que la asamblea era un dispositivo colectivo de pensamiento, entendiendo por tal un procedimiento con el que los ciudadanos realizaban la experiencia de pensar y de existir como comunidad política. Esto difería del saber que Platón concebía como el único camino para resolver los asuntos públicos bajo la figura del sabio como depositario de ese saber. El funcionamiento de la asamblea en tanto que dispositivo de pensamiento se halla bien retratado en Tucídides (2.40.2)[161], en el discurso fúnebre que atribuye a Pericles[162]: no importa cuál sea la condición social de cada uno, además de los intereses propios, todos están capacitados para pensar los asuntos públicos[163]. En efecto, el pasaje destaca la existencia de una tensión entre dos atributos antitéticos: lo privado y lo público, que los atenienses han sabido conjugar. Se trata de una reflexión en la que los efectos políticos del procedimiento colectivo de la asamblea son juzgados positivamente. Se puede decir que el texto tiene tres partes bien definidas. La primera parte habla de los atenienses en tanto que individuos (*toîs autoîs*) capaces de atender sus asuntos particulares, porque ellos (*hetérois*) se ocupan de sus actividades específicas y, al mismo tiempo, de los asuntos políticos para los que no carecen de inteligencia (*mè endeôs gnônai*). La segunda parte habla de los atenienses en tanto que comunidad reunida en asamblea para debatir y decidir la política. La decisión es tomada por los propios atenienses (*hoi autoì krínomen*), que saben reflexionar correctamente sobre los asuntos públicos (*enthymoúmetha orthôs tà prágmata*). En este contexto, consideran (*nomízomen*) a aquel que no toma parte de estos asuntos no solo como un hombre apático sino sobre todo un inútil. La tercera parte habla de la potencia del discurso, que no perjudica las acciones (*ou toùs lógous toîs érgois bláben hegoúmenoi*) sino todo lo contrario: los atenienses se instruyen por adelantado mediante el discurso (*prodidakhthênai mâllon lógoi*) acerca de lo que es necesario hacer. Pericles afirma entonces la singularidad de los atenienses: ellos tienen el coraje (*tolmân*) de pensar

(*eklogízesthai*) adecuadamente lo que van a llevar a cabo[164].

Una tensión se plantea con fuerza a lo largo del pasaje: la suspensión de la multiplicidad y la heterogeneidad en el espacio político en beneficio de la colectividad; para lo cual no solo se distinguen los asuntos privados y trabajos particulares respecto de los asuntos públicos, sino que también se contrastan con énfasis en el registro discursivo dos planos enunciativos que nos remiten a las partes múltiples y a la cohesión del espacio común, respectivamente. En tanto que para indicar la existencia del plano privado, incluso en relación con lo público, se emplean los dativos "entre ellos" (*toîs autoîs*) y "estas gentes, dedicadas a sus actividades" (*hetérois pròs érga tetramménois*), cuando el discurso se sitúa exclusivamente en el plano político el sujeto colectivo "nosotros" es el único modo de enunciación, utilizando formas verbales que indican un acto de pensamiento y se reiteran en primera persona del plural (*nomízomen*, *krínomen*, *enthymoúmetha*). Se observa con claridad que no se trata de la posesión de un saber sino de la puesta en práctica de un procedimiento colectivo de pensamiento, esto es, un análisis concreto de una situación sobre la cual no se posee saber alguno porque implica una circunstancia contingente que debe ser resuelta con los propios recursos que la situación provee. Esta disposición hace de la asamblea un espacio en el que la existencia de un "nosotros" no se deriva de una sumatoria de individuos con sus determinaciones particulares, sino de una cesación de la heterogeneidad en función de un pensamiento de lo que es *común*.

Lo anterior no significa que asumamos la posible representación unitaria que el pasaje pueda trasuntar, considerando el sentido más general de la oración fúnebre como género discursivo de la democracia ateniense destinado a construir una totalidad armoniosa sin tensión ni facción[165]. En este aspecto, la práctica asamblearia es precisamente el ámbito por antonomasia de la *stásis*, sobre la cual el pasaje de Tucídides puesto en boca de Pericles no dice nada (cf. Gallego 2003, 158-162, 222-230). Pero sí dice bastante sobre el

motivo por el que las partes múltiples, en las que Platón cifraba su crítica de la democracia, no tienen lugar para afirmar su heterogeneidad en la asamblea: en la medida en que la política se afianza como operación comunitaria de pensamiento, el elemento adecuado es lo que cohesiona un “nosotros” en torno al *lógos* y no lo que lo fragmenta en una pluralidad de saberes técnicos particulares buscando que la política sea un saber especializado cuya tarea radicaría en administrar la *pólis*.

Las pautas que articulaban la actividad de la asamblea eran las de un pensamiento sin jerarquías guiado por la igualdad de palabra (*isegoría*) y la libertad de palabra (*parresía*)[166]. Para el Viejo Oligarca (*República de los atenienses*, 1.12; 1.5), la *isegoría* era la base de la democracia, a la que antes había caracterizado como esencialmente anárquica, aunque sin apelar a esta noción sino a las ideas de indisciplina o libertinaje (*akolasía*), injusticia (*adikía*) y desorden (*ataxía*). Por otra parte, la *parresía* en la asamblea democrática era ponderada de modo abiertamente crítico en el *Orestes* de Eurípides (902-906; cf. Foucault 1997, 37-49). Para Isócrates (7.20 [*Areopagítico*]), esta libertad de palabra iba en contra de la igualdad política (*isonomía*), así como la indisciplina o libertinaje se oponía a la democracia y la ilegalidad (*paranomía*) a la libertad (*eleuthería*). Efectivamente, en la asamblea del pueblo el pensamiento no tenía ningún control externo a sí mismo, ya que la palabra era de todos, del “nosotros”. Así, en la democracia ateniense en que deberíamos poder verificar el encuentro de los intereses conflictivos de las clases, siguiendo la lógica de la explicación de Finley sobre el estado, se percibe en cambio un pensamiento que producía (a) la colectividad[167]. En el espacio común, la *isegoría* y la *parresía* eran pautas que entrañaban una situación precaria, la volatilidad de la contingencia política. Lo que el *dêmos* pensaba en asamblea era lo que lo configuraba como fuerza política; los principios que regían el uso del *lógos* asambleario implicaban el riesgo de un pensamiento sin garantías, pues la producción de enunciados no podía controlarse.

Es precisamente en este plano donde la sofística descubre la singularidad del lenguaje (cf. *infra*, Cap. 8): la política, la comunicabilidad que hace posible que haya un “nosotros”, se erige a través del *lógos* en una inmanencia respecto de la cual es menester ponderar incluso el problema del ser. En el *Encomio a Helena*, Gorgias indica que, dado que no existe criterio de verdad alguno que actúe como garantía de adecuación entre la palabra y el mundo, es posible entonces que la fuerza de la persuasión, y por ende la de la opinión, se erija en un poder similar al de la fortuna, el destino o la divinidad (DK 82 B 11; cf. Gallego 2003, 312-326). Recurrir a la retórica puede convertirse en un modo de inducir a error o a engaño, pero también el acierto o lo verosímil. Pero en el nivel planteado esto resulta indecidible, porque según el criterio de la opinión todo parece incierto e inconsistente. No obstante, de acuerdo con los radicales postulados gorgianos sobre el ser del lenguaje, no existe otra posibilidad que la de decir, hablar, proferir enunciados sin garantías. Entonces sí un criterio se diseña: si el discurso puede persuadir es porque, ante todo, es capaz de comunicar. En efecto, la producción de sentido delimita un “nosotros”, una idea de comunidad política, a partir de un imaginario compartido.

La sofística establece pues su reflexión en torno al estatuto creador del *lógos*. Es en la práctica política donde claramente se percibe esta operación, dado que la sofística otorga al *lógos* capacidad de hacer ser como producción colectiva. En efecto, el “nosotros”, es decir, la colectividad como emergente de las operaciones de cohesión, se sostiene en la propia producción del *lógos* que crea un mundo y lo hace advenir en tanto que experiencia humana con sentido. La sofística desentraña así los mecanismos de la ficción de lo político en que se sostiene el imaginario social, pero no para criticarla desde una posición trascendente sino para producirla como efecto de discurso. De esto se sigue que para poder producirlo discursivamente el imaginario debe ser una ficción: si el ser no es algo exterior y trascendente que el *lógos* conmemora, sino que éste hace ser su propio afuera, entonces la ficción es, a

la vez, la regla y el propio criterio de verosimilitud. Es la ficción social, según el parecer de la comunidad decía Protágoras, la que otorga carácter de contingente al mundo creado por el *lógos*, que es lo que en la asamblea se ponía en práctica (cf. Gallego 2003, 331-336). La ficción, incierta e inconsistente, logra así el estatus de pensamiento que se efectúa a partir del propio trabajo del discurso en la contingencia de una situación, pues la creación de enunciados nuevos suplementa a los ya dados. Como el imaginario solo existe en y por el discurso, que haya incertidumbre e inconsistencia no destruye su carácter ficcional sino que muestra su modo de ser.

Por ende, el *lógos* y su modo de hacer ser trazan una relación fundamental con la configuración de un “nosotros”. En la apología de Protágoras en el *Teeteto* de Platón (166d-167c) el problema consiste en comprender cómo el interés común prima sobre el de los individuos. Lo conveniente para la colectividad es lo que ella considere como tal bajo un modo determinado mientras perdure ese parecer (*héos àn autà nomízei*). Protágoras plantea esto en un plano práctico: no hay unas opiniones más verdaderas que otras; aunque pueden ser mejores o peores según las percepciones en las que se fundan. En este punto, el criterio se organiza en torno a la capacidad de pensar lo más conveniente para una colectividad según las circunstancias y los criterios vigentes. Este es el contexto en que funciona el razonamiento fuerte o *kreítton lógos*. Por tanto, lo que conviene es el propio sustento de la cohesión, y como tal implica un imaginario basado en representaciones aceptadas por la colectividad a partir de la función retórica del lenguaje. El imaginario compartido que hace ser a la comunidad es plenamente una ficción discursiva que se instituye según el devenir de las convenciones colectivamente aceptadas, en tanto que “lo que a cada ciudad le parezca (*dokêi*) justo y bueno, esto es (*eînai*) para ella mientras crea (*nomízei*) en eso” (Platón, *Teeteto*, 167c). De modo que hay un parecer que hace ser (*dokeîn eînai poieîn*): se hace que sea lo que parece. Estos tres verbos: parecer, ser,

hacer, muestran cuáles son los ejes de la doctrina sofista; se trata en primer término de una práctica; pero también de una ontología relativa que no se liga al ser como una verdad fija e inmutable sino al parecer cambiante de una colectividad[168]. Para hacer ser un parecer, hay que operar en pos de ello. En un campo de fuerzas así concebido, el procedimiento esbozado implica una manera eficaz de construcción de lo verosímil que se sostiene como convención o acuerdo colectivo: el lapso durante el que una idea se mantiene como socialmente válida es el tiempo de vigencia de un pensamiento construido según los criterios indicados[169]. Así, el parecer conlleva adentrarse en el terreno de unas prácticas comunitarias donde es central el uso persuasivo del lenguaje, que conduce a la conformación de un imaginario en común. El *parecer* es lo que *efectivamente es* para una colectividad que toma eso como ley, norma o costumbre.

Bajo las condiciones consideradas, la asamblea adquiría una dimensión no meramente institucional sino fundamentalmente subjetiva, en la medida en que el *dêmos* advenía colectivamente mediante el uso y la confrontación de enunciados en el proceso de debate y decisión.

Destitución de una subjetividad política

El énfasis puesto en el análisis de la asamblea ateniense aquí y a lo largo del libro busca subrayar un aspecto central de nuestro recorrido, que consiste en desligar el procedimiento asambleario de toda determinación por el estado. El mismo cometido ha tenido el hecho de apelar a un enfoque teórico, en función de plantear una serie de conceptos pertinentes para el análisis, que nos permita asimismo ratificar la perspectiva adoptada en lo relativo al lugar (o no-lugar) del estado respecto de la asamblea, aspecto este último sobre el que hemos tratado de insistir a partir de la propuesta novedosa de “pensar sin estado” como condición de época.

Pero, aceptado nuestro punto de vista, alguien podría perfectamente

cuestionarnos el motivo por el cual hemos hablado en el apartado previo de instauración de una subjetividad y ahora en este apartado de destitución de la misma; también podría señalarnos, incluso, si no sería más adecuado hablar de la asamblea griega, y no solo ateniense. La justificación que se ofrece a continuación apunta a ambas cuestiones. Distintos dispositivos asamblearios pueden ser pensados como ámbitos de subjetivación. Así pues, esto no sería privativo de la asamblea ateniense. ¿Por qué acotar entonces la subjetivación a este caso? ¿Y por qué postular para dicho proceso de subjetivación un comienzo y un agotamiento? En este sentido, el funcionamiento de la asamblea ateniense permite vislumbrar cómo se configura en ella un "nosotros", que asume la precariedad o volatilidad que la propia práctica habilita sin subsumirla bajo la condición o el control de otra instancia exterior o superior al propio dispositivo asambleario.

Las circunstancias específicas que conducen a esta situación ya se han analizado a partir de la cuestión de la invención de la política que implica el acontecimiento democrático (cf. *supra*, Cap. 4, 5 y 6). Hemos visto, asimismo, la lectura de Aristóteles (*Política*, 1292a 2-37) de los efectos de este advenimiento, que habilitó en Atenas la soberanía de las *aóristoi arkhaí*, sin poder superior o exterior alguno que pudiera controlar el desempeño asambleario ni someterlo a un proceso de rendición de cuentas, como veremos en breve. Esta práctica soberana del cuerpo político reunido en asamblea generaba la reprobación del filósofo porque todas las decisiones del pueblo, sus decretos, se situaban por encima de la ley, manifestando mediante la antítesis entre *pséphisma* y *nómos* la capacidad singular de la asamblea para hacer la ley, deshaciendo y rehaciendo las leyes vigentes y legislando sin restricciones (cf. *supra*, Cap. 1).

Llevando incluso su argumentación al límite, Aristóteles llegaba a alegar que este tipo de *demokratía* no era una *politeía* porque en ella la ley no era soberana como modo ordenado de regulación de la *pólis*. Así, una democracia en la que la asamblea como procedimiento de configuración de

un "nosotros" actúa sin limitaciones superiores o exteriores a ella misma no produce una ciudadanía sujeta a la ley, sino un proceso de subjetivación en el que la ley queda subsumida a la dinámica indefinida de la *aóristos arkhé*, la indeterminación de base del espacio plebiscitario. En palabras de Aristóteles, las magistraturas se disuelven porque son alteradas, sobrepasadas e, incluso, reinventadas como resultado de la capacidad instituyente de la asamblea. El *dêmos*, al apropiarse del *krátos*, pone de manifiesto la superioridad de una fuerza cuya indefinición no se deja encuadrar ni controlar por el principio ordenador de la *arkhé*.

Este es el carácter anárquico de la democracia plebiscitaria de asamblea, pues no hay ningún poder por sobre el de ésta cuando el *dêmos* se reúne en la Pnyx y se configura allí como un "nosotros" en y por ese acto de reunión. Lo que existe es una práctica de la soberanía, y por eso Aristóteles puede decir que no se trata de una constitución. La asamblea puede decidir lo que le parezca, cuestión que el pensamiento sofístico habría captado magníficamente conforme al *dokeîn eînai poieîn* que, como vimos, Platón ponía en boca de Protágoras.

Cuando la soberanía está articulada en estos términos nada limita la capacidad instituyente de una reunión asamblearia. Esto establece un modo muy particular de relación con la ley, porque entre una asamblea y otra rige la ley decretada, pero durante cada asamblea está destituida. El procedimiento asambleario destituye las figuras individuales de enunciación para que hable el conjunto y destituye la especificidad de los saberes técnicos particulares para que piense el "nosotros" (en boca de Pericles: *krínomen, enthymoúmetha*)[170]. Cada uno que toma la palabra (*tís agoreúein boúletai;*) no lo hace como individuo sino como término indistinto de la asamblea; el pensamiento en situación cohesiona a la comunidad, cuya traza a la vez contingente y precaria es la inscripción de la decisión como escritura de la ley (*édoxe tôi démoi*)[171].

Una manifestación de esta potencia se percibe en el hecho de que la

actuación de la asamblea no quedaba comprendida en la rendición de cuentas (*anupeúthynos*): los magistrados eran sometidos a la *euthýna*, pero no la asamblea, que al ser el poder supremo no tenía una autoridad superior a la suya dentro de la *pólis* ateniense. Al no existir una instancia de control de la práctica asamblearia, el problema de la responsabilidad queda circunscripto a la propia asamblea. En este terreno, la doctrina que parece imponerse es que, para el pueblo…

> "… es posible atribuir la responsabilidad (*anatithénti tèn aitían*) al individuo que hizo la propuesta y la sometió a votación… Y si algo de lo que el pueblo resolvió sale mal, el pueblo acusa (*aitiâtai*) que unos pocos hombres actuando contra él lo destruyeron, pero si algo sale bien, se atribuye la responsabilidad (*aitían*) a sí mismo" ([Jenofonte], *República de los atenienses*, 2.17).

En Tucídides (3.43.4), Diódoto manifestaba que el orador se convertía en el único responsable (*hypeúthynos*) al hacer su propuesta, mientras que el auditorio no tenía que rendir cuentas (*aneúthynos*), de modo que si ocurría un error se castigaba al autor de la iniciativa[172]. Se ha extraído de esto que el pueblo era irresponsable[173]. Pero cabe en verdad otra interpretación, pues todas estas quejas se movían en la misma dirección: la crítica hacia la actitud del pueblo era un reproche hacia la democracia misma en tanto que soberanía de la asamblea. Los oradores conocían perfectamente las reglas de juego y debían construir su liderazgo dentro de los procedimientos del dispositivo asambleario; al someter a debate una propuesta sabían la responsabilidad que asumían en caso de que se optara por la suya. La asamblea se preservaba a sí misma como espacio político, sometiendo el proceso de pensamiento a la prueba del resultado y habilitando eventualmente la enmienda de lo actuado a partir de la identificación del autor de la moción, cuyo nombre se inscribía junto con la resolución concreta que el pueblo había votado en esa ocasión. La presencia del nombre del autor de la proposición votada puede llevar a

pensar que, en realidad, había un lugar determinado para la individualidad. Pero la fórmula usada para introducir el decreto, aunque estuviera particularizada con el nombre del autor, señala esencialmente su carácter genérico: "un tal propuso" (*ho deîna eípei*)[174]. Se trata, en rigor, de un cualquiera, pues la propuesta quedaba supeditada a la capacidad cohesiva de la asamblea. El nombre del impulsor del decreto indica la carga de responsabilidad que el *dêmos* hacía recaer sobre aquel que actuaba como orador al dirigir su discurso a la comunidad.

Más que el carácter irresponsable del *dêmos*, lo que en realidad pone de relieve este modo de imponer la responsabilidad sobre el autor de una iniciativa es que, de la misma forma en que se sometía a los magistrados a la *euthýna*, también en el seno de la asamblea funcionaba el mecanismo de la rendición de cuentas. Se percibe el modo colectivo de la práctica asamblearia y su funcionamiento sin garantías externas, en la medida en que, una vez que lo emanado de la asamblea regía como pauta, la revisión de sus efectos apuntaba a habilitar la posibilidad de una nueva asamblea preservándola de cualquier restricción. Si el *dêmos* era la *ekklesía* y si ésta era la colectividad que se configuraba a sí misma, la responsabilidad puesta en el individuo que aconsejó mal, es decir, que condujo a un pensamiento cuyos efectos limitaron la potencia del *dêmos*, actuaba como un modo de reforzar la práctica en acto de la soberanía: en la indistinción de la asamblea, quien tomase la palabra debía promover un pensamiento con alcances positivos para no quebrar la confianza en el "nosotros" que el dispositivo asambleario producía. Pero si esto sucedía, entonces la identificación del autor de la medida apuntaba no a su individualización en el seno de la asamblea sino a su sanción a posteriori como promotor de un pensamiento inadecuado para los intereses de la colectividad[175].

Así pues, como la asamblea no era un espacio en el que se supusiera la posesión de un saber, era necesario entonces estar dispuesto a confiar en la capacidad de pensar. Esta confianza consistía en la confluencia en un

“nosotros” para poder hacer, para organizar una conexión, porque en la fluidez de las partes múltiples y heterogéneas de la *pólis*, los modos de agrupamiento eran operaciones sobre la confianza que se daban sin la garantía de la solidez estatal. La confianza en la propia potencia era la que permitía actuar con otros pero en “nosotros”, destituyendo toda forma de individuación para poder establecer la cohesión en beneficio del conjunto (*sýnthetos heîs ek pollôn*, según indicaba Aristóteles, *Política*, 1292a 11-12).

El tono abstracto de esta última formulación no hace que la misma sea menos cierta respecto de la condición subjetiva de la soberanía de la práctica asamblearia en la democracia radical ateniense. Si la instauración de la subjetividad política del *dêmos* se asocia con la supremacía de la asamblea a partir de la situación abierta por el acontecimiento de la revolución de Efialtes, lo que se instituyó entonces como requisito para ese proceso de subjetivación fue la confianza en la propia capacidad, la convicción en la propia potencia. La prueba de esta condición aparece de manera evidente en la fase de su agotamiento, para el *dêmos* mismo o al menos para un intérprete lúcido de su política. Nos referimos a Tucídides, cuyo pensamiento en situación de esta coyuntura deja ver claramente que esta cesación política es interior a la práctica asamblearia misma como procedimiento de subjetivación colectiva del *dêmos*.

Con el permanente telón de fondo de la Guerra del Peloponeso, incluyendo la derrota ateniense en Sicilia y la ocupación espartana de Decelia, los oligarcas actuaron sobre la asamblea mediante manipulación, intimidación y ejercicio de la violencia, lo cual hace pensar en condiciones externas para la anulación de la política del *dêmos*. Al reflexionar sobre la abolición de la democracia en 411 (*katalýein* es el verbo que usa), Tucídides resalta la orquestación previa de la conspiración por parte de los oligarcas, empezando por los asesinatos perpetrados por pandillas de jóvenes aristócratas (8.63.3-65.3). Pero, a la vez, también destaca con fuerza la inevitabilidad para los conspiradores de contar con la aprobación de la asamblea para abolir el poder

popular, así como la incapacidad subjetiva del *dêmos* para seguir produciendo política según los modos hasta entonces vigentes, hecho que atestigua cuando se refiere al desconocimiento recíproco entre los ciudadanos y a la desconfianza mutua dentro del pueblo, que impidieron idear acciones conjuntas para oponerse a las de los golpistas (8.53-54; 8.66.1-2).

En efecto, la mirada de Tucídides respecto del golpe oligárquico de 411 nos lleva precisamente al problema de la confianza: a pesar de su rechazo inicial a la proposición, el pueblo aceptó en la asamblea instaurar una oligarquía a causa del miedo (*deísas*) que sentía: "Para ellos todo era disgustos por todos lados y, a causa de lo ocurrido [el desastre de Sicilia], se habían adueñado de ellos [los atenienses] un miedo (*phóbos*) y una consternación (*katáplexis*) más grandes que nunca (*megíste dé*)" (8.1.2). La incapacidad subjetiva del *dêmos* para preservar la democracia es subrayada por Tucídides (8.66.2-5) cuando dice que, al desconfiar de sí mismo, el pueblo no pudo oponerse a los golpistas ni articular acción colectiva alguna[176]. La terminología que usa para describir esta situación no deja lugar a dudas en cuanto a la actitud subjetiva del *dêmos*: quietud (*hesykhía*), consternación (*katáplexis*), desánimo (*hessáomai taîs gnómais*), desconocimiento (*agnosía*), incapacidad (*adýnatos*), desconfianza (*ápistos*), recelo (*hýpoptos*). Con agudeza, Tucídides llega a la conclusión de que fue justamente la mayor desconfianza (*ápiston mégiston*) del pueblo en su propia capacidad política lo que contribuyó en gran medida (*pleîsta… ophélesan*) para que el golpe triunfara, reafirmando en el pueblo su estado de desconfianza recíproca (*bébaion tèn apistían tôi démoi pròs heautòn katastésantes*).

Esto pone de relieve que la cesación de la política del *dêmos* se produjo por un agotamiento de su potencia subjetiva antes que por la imposición de una fuerza exterior a su capacidad. La falta de respuesta y el terror experimentado ante las amenazas de muerte; el desánimo, la percepción de la propia incapacidad y el desconocimiento que minaban la posibilidad de

pensar qué hacer; la desconfianza recíproca entre conocidos y desconocidos que impedía subjetivarse compartiendo el dolor y actuando en consecuencia; las suspicacias que tornaban a los propios protagonistas de la política del *dêmos* en sospechosos de golpismo; la conversión en tránsfugas de aquellos de quienes nunca se habría dudado; todas estas nociones, que el pasaje nuestra claramente, hablan el lenguaje de una subjetividad destituida de su poder básico, que es la confianza en la propia fuerza. Tucídides plantea con sagacidad que esto fue lo que indujo en el pueblo un profundo escepticismo respecto de su singular potencia subjetiva y coadyuvó superlativamente en el éxito de los oligarcas: no la conjura en sí misma sino su introyección subjetiva por parte del pueblo, que asume su incapacidad para hacerle frente y se des-configura a partir de un estado de desconfianza recíproca, es decir, destituye la subjetividad política que le había permitido fundar su accionar colectivo. Explayarnos más sobre esto significa analizar el final de la democracia radical, lo cual excede nuestros objetivos aquí[177].

Una asamblea sin *arkhé*

A partir del trayecto realizado, en parte como una derivación de la condición que la época impone para el pensamiento –al menos desde la perspectiva que aquí se sostiene–, se puede asumir que, respecto de la subjetivación política en la práctica asamblearia, la postulación de la tesis "pensar sin estado" conlleva su consideración en términos de la capacidad cohesiva de dicho dispositivo para producir un "nosotros", esto es, para configurar un espacio que se habita en la medida en que se piensa qué hacer. La institución y la extenuación de la confianza en este procedimiento permiten entender hasta qué punto los atenienses hicieron de la asamblea un espacio cohesivo, cuya comprensión bajo la idea de estado solo reduce su interpretación a los cánones de un paradigma moderno que ha empezado a ser criticado.

En efecto, un funcionamiento asambleario que no se define como una parte de un entramado institucional sino como un espacio de configuración y extenuación de una subjetividad autónoma, empoderada, implica una fuerza política instituyente sin poderes exteriores o superiores a sí misma. Este ámbito de la comunidad reunida en asamblea donde un "nosotros" adviene no se deja asir por el pensamiento estatal de lo político: es una subjetividad desembarazada de restricciones externas a su propia capacidad. Esto es lo que ocurre en Atenas en la medida en que la soberanía de las *aóristoi arkhaí* implica una *arkhé* indeterminada que es, en sí misma, una contradicción en los términos: sin ningún poder superior o exterior capaz de controlar y subsumir la práctica asamblearia, no hay principio o fundamento que garantice un orden sometido a la regla pautada de funcionamiento. Una *arkhé* indefinida es una anarquía.

Una democracia asamblearia en la que la configuración de un "nosotros" adquiere los rasgos analizados, sin restricciones superiores o exteriores a la asamblea, no implica una ciudadanía sujetada por la ley sino una subjetivación política que subsume la ley a la indefinición de un espacio plebiscitario cuya base radica en el dispositivo de la *aóristos arkhé*. Esta indeterminación es la que explica que no se pueda someter a la asamblea a un proceso de rendición de cuentas (*euthýna*). En efecto, si el desempeño de los cargos (*arkhaí*) implica la posibilidad de un examen público de la actuación de los magistrados, en cambio, la asamblea en tanto que *aóristos arkhé* entraña un poder que no se deja tomar por la rendición de cuentas (*anypeúthynos*), que en caso de suceder implica reconocer una instancia superior a la asamblea y, por ende, una limitación a su soberanía. Sin una *arkhé* por encima de la práctica asamblearia que pueda controlarla, la responsabilidad queda localizada en la propia asamblea.

La cesación de la política soberana del *dêmos* en asamblea revela, precisamente, que antes de que pudieran articularse mecanismos de control superiores y externos a este ámbito plebiscitario primero tuvo que producirse

un agotamiento de su potencia subjetiva; la imposición de una fuerza exterior a la capacidad del *dêmos* solo pudo concretarse cuando éste percibió como clausurados el proceso y el procedimiento que habían hecho posible su empoderamiento. Esta extenuación sería al mismo tiempo un límite para la anarquía de la democracia. Pero antes de examinar ciertos indicios que comportan implícita o explícitamente la búsqueda de la destitución del pueblo como sujeto político, vamos a detenernos en un aspecto cardinal de la práctica asamblearia, a saber: el conflicto entre argumentos, que posibilita la configuración subjetiva del *dêmos* en el proceso de debate y toma de una decisión. Este es el tema que desarrollaremos en el siguiente capítulo mediante un análisis de las *Nubes* de Aristófanes.

Capítulo 8
El empoderamiento de la palabra colectiva

Discurso persuasivo y voluntad de poder

La configuración asamblearia adoptada por la política del *dêmos* remite a ciertas condiciones generales, en tanto en cuanto la reunión en asamblea como ámbito de participación abierto en teoría a todos los ciudadanos resulta un elemento institucional habitualmente presente en la organización de la ciudad griega[178]. De igual modo, la forma debate es, debido a lo anterior, un procedimiento inherente a la práctica de reunirse en asamblea. En las democracias griegas estos factores debieron tener un peso acorde al poder conseguido por el pueblo, en virtud del cual las ciudades en las que éste pudo lograr mayor predicamento se organizaron precisamente bajo ese régimen político. ¿Qué es lo que otorga singularidad, entonces, a la experiencia democrática ateniense? Una parte de la respuesta radica en la información que de ella tenemos en comparación con otras situaciones mucho menos conocidas[179]. Ahora bien, nos parece innegable que las formas de reflexión desarrolladas en Atenas no han estado al margen de la radicalidad de los efectos políticos que la democracia allí provoca, en particular, el papel que obtiene la asamblea en la medida en que el *dêmos* se convierte efectivamente en soberano de todos los asuntos, sin instancia de control o supervisión ubicada por encima de aquélla. En tanto que esto sucede, se potencia paralelamente el recurso a la palabra persuasiva y las maneras que a través de ella se articulan para conseguir la victoria en la contienda dialéctica. Hay, ciertamente, una voluntad de poder puesta en práctica por los procedimientos

de la retórica.

En efecto, el poder del discurso elocuente resulta fundamental[180]. En este contexto, ante la irremediable presencia de la escisión, la persuasión debe habilitar la búsqueda de un punto de detención, siempre circunstancial y precario, nunca unánime, que permita suplementar los antagonismos. Ello se puede lograr mediante el uso adecuado del método "antilógico" basado en la posibilidad de sostener más de una postura sobre cualquier asunto[181]. Esto no es ajeno a la postura de Protágoras sobre la virtud política como atributo de todos los hombres, cuyo punto de partida radica en una axiomática comunidad de intereses, puesto que todos deben participar en la política o no habría ciudades, lo cual encuentra en la democracia ateniense el ámbito más propicio para su confirmación por parte del sofista (cf. *supra*, Cap. 4). Sin embargo, como se deduce de la idea de contienda dialéctica, este marco comunitario no implica ausencia de conflictos entre los ciudadanos sino que se organiza justamente a partir de la división.

El elemento fundamental del método de Protágoras consiste en la crítica de las opiniones vigentes[182], desautorizando la presencia de "la" Verdad y asumiendo la existencia de contradicciones a partir de una contraposición de argumentos (*dýo lógoi antikeímenoi*) que opera por medio de la refutación. Este carácter "impugnador" (*antilogikós*) del discurso, que actúa sobre el argumento ajeno para dejarlo sin sustento, permite que se pueda sostener al mismo tiempo una postura y la contraria. Es, pues, esta función "refutadora" lo que da a este método su carácter crítico, llevando hasta consecuencias no experimentadas el principio de contradicción. Protágoras también postula la idea de una posición relativa de los dos argumentos, que consiste en una fortaleza inicial de uno (*kreítton lógos*) y una debilidad inicial del otro (*hétton lógos*). El argumento que opera a partir de una posición inicial débil es el que debe convencer acerca de algo que no se considera una creencia generalizada, es decir, debe hacerse fuerte. Por ende, estas posiciones resultan reversibles, de modo que la debilidad inicial puede, al final del debate, trocarse en

fortaleza por efecto de la refutación. Según Plácido (1973, 60-61):

> "El hacer más fuerte un argumento viene a ser lo mismo que darle mayor fuerza de convicción… De ahí que la actividad retórica sea una labor política, y la profesión del sofista sea la adecuada al estado. El efecto buscado con el *kreítton lógos* no es el de la Verdad con mayúsculas, única y absoluta. Es el de la superación de las diferentes 'verdades' opuestas".

Se trata, en rigor, de una verdad ambigua y relativa que solo se impone cuando se logra exceder, aunque circunstancialmente, la posición solidaria de los argumentos contrarios. En este punto nos topamos con el problema de la decisión: un argumento solo puede llegar a la posición fuerte si consigue, sobre la base de la persuasión, refutar la postura hasta entonces considerada verdadera, que ocupaba ese lugar a partir de un procedimiento semejante. Como ya vimos (cf. *supra*, Cap. 7), este vínculo discursivo con la verdad es una ficción que se instituye según el devenir de las convenciones socialmente aceptadas, que hacen existir imaginariamente la comunidad. En la medida en que se hace que sea lo que parece (*dokeîn eînai poieîn*), el parecer hace ser a la comunidad, pues, "lo que a cada ciudad le parezca (*dokêi*) justo y bueno, esto es (*eînai*) para ella mientras crea (*nomízei*) en eso" (Platón, *Teeteto*, 167c).

Este punto nos lleva a mencionar aquí los aportes de Gorgias respecto del lenguaje. Ciertamente, para el sofista la persuasión resulta una fuerza de alcances notables, que es imposible de resistir; el criterio que impera generalmente es el de la opinión, algo que debe asumirse tal como es en la práctica. De lo cual se desprende que el discurso elocuente carece de regulaciones externas a sí mismo (cf. Gallego 2003, 315-320). Aristóteles intenta comprender este punto estudiando el entimema en su carácter de silogismo peculiar que versa sobre lo verosímil o probable. Para el filósofo es necesario regular la utilización de los recursos retóricos según un criterio preciso: la capacidad de ver la verdad y la adecuación del intelecto con el ser, pues solo quienes tienen la facultad de acceder a la verdad son los que están

en condiciones de hacer un mejor uso de los criterios que regulan el campo de lo verosímil o probable.

En este contexto, Aristóteles (*Retórica*, 1355a 4-19) analiza el método del argumento fuerte de Protágoras en relación con el entimema. En primer lugar, el filósofo aborda el campo de acción del entimema: se trata de un silogismo retórico cuyas premisas son probables o verosímiles y cuyo objetivo es la persuasión y no la demostración estricta[183]. Aunque, en rigor, se debe tener presente que los argumentos retóricos son una especie de demostración, ciertamente retórica, y esto es el entimema. Pero Aristóteles no quiere dejar librado al uso del vulgo esta capacidad del discurso; es menester establecer una garantía para el empleo correcto de esta fuerza del lenguaje, pues el entimema es "el más fuerte de los argumentos" (*kyriótaton tôn písteon*). De allí que crea conveniente aclarar que quien tiene la facultad de ver lo verdadero es también el más apto para abordar lo verosímil: "por eso, tener hábito de conjeturar frente a lo verosímil es propio del que también posee el mismo hábito con respecto a la verdad".

Si el entimema es un silogismo que opera en el campo de lo probable y cuyo fin es la persuasión, "en la retórica hay un entimema aparente que procede del no ser absolutamente probable sino con respecto a algo". Una probabilidad de este tipo no es absoluta, y así sucede justamente con "aquello de hacer al argumento inferior el más fuerte", señala Aristóteles (*Retórica*, 1402a 7-8, 23-24; cf. Solana Dueso 2000, 173-178). Por cierto, es en el terreno de lo probable y en relación con la convención política donde debe ubicarse la potencia del *kreítton lógos* en tanto que entimema aparente. De todos modos, al ser un entimema, se cumplen también en este caso todas las potencialidades que Aristóteles percibe en el entimema como el más fuerte de los argumentos. El orador, que busca con las palabras lograr este fin, opera a partir de una debilidad inicial porque, en rigor, es necesario convencer de algo que no se tiene por un parecer general. Esto se realiza en la democracia por medio de la retórica, por lo cual la sofística se propone dotarla de un

método para llevarlo a la práctica en la lucha política.

La proliferación discursiva: esquema formal y punto de detención

Un esquema formal de este procedimiento discursivo lo encontramos en las *Nubes* de Aristófanes, comedia representada en las Dionisias del año 423 a.C., célebre por su parodia de la figura de Sócrates, tema tratado por una extensa producción[184]. En efecto, el modelo de “dos argumentos contrapuestos” (*dýo lógoi antikeímenoi*) al que se refiere Diógenes Laercio (9.51 = DK 80 B 6a; cf. DK 80 A 20) es parodiado en el debate entre el razonamiento justo (*díkaios lógos*) y el razonamiento injusto (*ádikos lógos*), que se presentan en escena discutiendo acaloradamente[185]. Lo primero que debe llamarnos la atención es la inmediata asociación de ambos razonamientos con el argumento fuerte (*kreítton lógos*) y el argumento débil (*hétton lógos*), respectivamente, pues lo que Estrepsíades le ha pedido a Sócrates es que le enseñe a su hijo “los dos argumentos, el ‘fuerte’ (*kreíttona*), tal cual es, y el ‘débil’ (*héttona*), que diciendo cosas injustas refuta (*anatrépei*) al ‘fuerte’; y, si eso no es posible, al menos el ‘injusto’” (882-885)[186]. Más sorprendente aún es que Sócrates salga de la escena y deje que sean los argumentos por sí mismos los que enseñen al hijo de Estrepsíades cómo operar con ellos (886-887).

Esta entrada en acción de los razonamientos por sí mismos nos sitúa ante la centralidad del *lógos*[187]. En efecto, no se trata de que unos personajes con nombres propios adopten o encarnen a uno u otro de los argumentos en función del debate, sino que son los propios razonamientos, sin ningún nombre propio, los que se personifican en escena. Es decir, no estamos ante el hecho de que los hombres hablen la lengua que les corresponde y operen a través de la palabra sobre la realidad, sino que el modo de presentación autónomo de ambos argumentos muestra, antes bien, que los hombres son

hablados por el *lógos*, en un sentido semejante a cómo, según Lacan, no es el sujeto el que conscientemente dice sino que es hablado por el Otro, el lenguaje. Esta centralidad del *lógos*, concebido como una forma discursiva determinada con base en el juego de la enunciación bajo la modalidad de la argumentación retórica, se manifestará entonces en el establecimiento de los lugares recíprocos y respectivos que ocuparán los hablantes de acuerdo con la lógica de los discursos dobles. Evidentemente, lo que se vislumbra aquí es una parodia de los procedimientos puestos en práctica por los sofistas, a quienes Aristófanes parece no haber dejado de fustigar en cuanta oportunidad tuvo[188].

Según la presentación que Aristófanes pone en boca de Estrepsíades, las posiciones de los hablantes habrán de ordenarse a partir de los lugares del razonamiento fuerte y el razonamiento débil, que de inmediato son valorados como justo y injusto, respectivamente. Desde el punto de vista formal, estas posiciones antitéticas, en rigor cabría decir "antilógicas", pueden definirse como A y -A. Un punto que debe quedar convenientemente claro es que ambas posturas, contradictorias entre sí, están tomadas por un mismo campo de acción lógica que es el de la argumentación misma. En efecto, si se deja de lado la carga valorativa moral implicada en el hecho de plantear la oposición entre un *lógos* justo y un *lógos* injusto, lo que subsiste es la contraposición formal entre dos *lógoi*: ante un razonamiento dado, la refutación implicará la posibilidad de abrir la palabra, es decir, el juego de la enunciación, pero siempre operando a partir del enunciado. En este sentido, es sintomático el gesto de Sócrates: "yo me voy" (*egò d'apésomai*). A partir de entonces, no son los hombres los que, determinados por los acontecimientos y las instituciones, actúan como los supuestos autores de los enunciados, sino que se trata de relaciones discursivas que establecen por sí mismas sus vínculos con los medios no discursivos, como ha señalado Foucault (1970, 62-63, 212-214). Es esto lo que realmente interesa en la lucha de los razonamientos A y -A, pues no son dos personas las que se enfrentan sino dos *lógoi*. Se trata de

argumentos personificados, es decir, dos posiciones en el *lógos* que adquieren caracteres humanos pero que, en principio, no se presentan bajo sus rasgos humanos sino bajo el modo específico del lenguaje. Para destacar el punto, podríamos parafrasear aquí una imagen de Marx: las personas son personificaciones de categorías discursivas; así pues, el individuo es, discursivamente hablando, una criatura de la estructura del *lógos*[189].

Por consiguiente, se trata de dos posiciones habilitadas por el propio proceso de enunciación, en este caso por la argumentación retórica en tanto que modo situacional y práctico de llegar a una decisión por medio de un debate de enunciados[190]. Claro que, para Aristófanes, la introducción de un juicio de valor, que asigna a un razonamiento el carácter de justo y a su contrincante el de injusto, conlleva asumir que, por su naturaleza misma, el mecanismo de la refutación –que permite que una posición inicial débil se vuelva fuerte y triunfe– conduce inevitablemente al error. Pero esto tiene que ver con su crítica. En cuanto al mecanismo formal, nada indica que toda refutación sea necesariamente injusta. En todo caso, como ya veremos, si el par A y -A resulta solidario en tanto que conformado por una lógica uniforme, entonces, desde un punto de vista formal, le cabe una parte alícuota de injusticia y error al argumento fuerte, y viceversa, el argumento débil puede no ser errado e injusto. Esto es lo que parece decir el Darío al que Heródoto hace hablar así (3.72.4-5; cf. Gallego 2003, 285-287):

> “Cuando es necesario decir alguna mentira (*pseûdos*), hay que decirla; pues aspiramos a lo mismo los que mienten (*pseudómenoi*) y los que se sirven de la verdad habitualmente (*aletheíei diakhreómenoi*). Por cierto, unos mienten (*pseúdontai*) cuando tienen el plan de obtener algo persuadiendo con mentiras (*pseúdesi peísantes*), y otros dicen la verdad (*alethízontai*) para conseguir algo de provecho con la verdad (*aletheíei*) y que se confíe más en ellos. Así, sin practicar lo mismo nos preocupamos por lo mismo. Y si no fueran a obtener ningún provecho, igualmente el que dice la verdad sería mentiroso (*ho alethizómenos pseudés*) y el que miente

veraz (*ho pseudómonos alethés*)”.

Con esto en mente, volvamos a la trama cómica. ¿Qué es lo que busca cada argumento? Convencer al hijo de Estrepsíades de sus mejores cualidades. Pero lo que éste ha pedido es que su hijo aprenda ambos razonamientos: el fuerte tal cual es y el débil que es capaz de refutar al fuerte con posiciones injustas. Es aquí donde se ve claramente la solidaridad de este par. Es cierto que, de no ser posible esto, Estrepsíades se conformaría con que su hijo aprenda al menos el “injusto”. Además de condensarse en esta indicación todas las críticas de Aristófanes hacia los efectos supuestamente perniciosos de la sofística, el pasaje constituye una anticipación de lo que ocurrirá al final del debate, tanto desde el punto de vista del contenido de esta comedia cuanto desde el punto de vista formal. En este último sentido, el final del debate implica, según las características del método protagoreo, una ruptura del par solidario.

En efecto, como trataremos de demostrar en el resto de este capítulo, la solidaridad formal entre ambos argumentos no radica en lo que enuncian ni en la valoración moral que se pueda hacer de sus enunciados, sino en cómo lo hacen, con qué procedimientos, desde qué lugares. En la medida en que el razonamiento injusto, formalmente en una posición inicial débil, sea aprendido por Fidípides, el hijo de Estrepsíades, lo que entonces aquél va a comprender es cómo operar para que lo débil se torne fuerte. De algún modo, esta anticipación del desenlace del debate implica una muestra del carácter singular de lo que advendrá al final del recorrido: la refutación genera la ruptura de la solidaridad formal, puesto que el debate termina una vez que el argumento débil se trueca en fuerte; y con esto, el razonamiento derrotado, antes fuerte, deja de tener la capacidad de persuadir y de generar adhesiones entre los participantes. El par cesa entonces de existir momentáneamente, hasta que un nuevo debate abra la palabra.

El otro elemento que nos señala la solidaridad de ambas posturas en el mismo plano enunciativo es su publicidad, pues las dos coinciden en la

necesidad de exponer sus virtudes "ante los espectadores" (*toîsi theataîs*), "ante mucha gente" (*en toîs polloîsi*) (889-892). El espacio aquí es el del teatro en el que ambos argumentos se situarán "en el medio" (*es méson*), disponiéndose según un criterio de centralidad, equidad y publicidad. Ahora bien, en este terreno así dispuesto, los procedimientos del *lógos*, que asignan sus lugares a los hablantes, implican, por un lado, una posición irreversible, y, por el otro, la reversibilidad de las localizaciones relativas. En el primer caso, para que -A pueda advenir primero debe ser expuesto A.

Veamos dos ejemplos. Ante la pregunta del *díkaios lógos*, el *ádikos lógos* señala que es un argumento; aquél entonces le recuerda su debilidad, a lo cual éste responde que a pesar de ello es capaz de vencer al que se dice más fuerte (893-895). En otro pasaje el razonamiento justo indica que vencerá diciendo cosas justas, pero es inmediatamente refutado por el injusto, que además afirma que ni siquiera existe la justicia (900-902). Esto último conduce a una aniquilación de los saberes, puesto que ya no se trata solamente de que algo sea justo o injusto sino que la posibilidad misma de enunciar esto ha quedado de algún modo liquidada[191].

Señalemos, brevemente, que el problema que se plantea aquí es uno sumamente importante, que consiste en desentrañar cuál es el punto de detención de los juegos del lenguaje. Hoy día, la llamada posmodernidad ha sido asociada a la proliferación reglada de la intertextualidad sin límites[192]. Un reproche a esta situación filosófica contemporánea ha considerado conveniente calificarla de sofística lenguajera (Badiou 1990, 69-70). Si bien puede ser pertinente como crítica del estatuto que la posmodernidad le otorga a los juegos del lenguaje y la intertextualidad, ciertamente no lo es respecto del uso peyorativo del término sofística, puesto que los sofistas de la Atenas del siglo V a.C. desarrollaron su concepción del *lógos* en relación con la práctica política de la decisión, es decir, el momento de la acción que servía como punto de detención de la argumentación retórica. Los sofistas no eran buscadores de la verdad en sí ligada al ser de las cosas sino pensadores que

articulaban el discurso con la ley y la política. En este complejo de prácticas, la decisión aparece como el solar del sujeto político.

Por otra parte, uno de los aspectos relevantes a que nos conduce la parodia del método protagoreo por parte de Aristófanes es el siguiente –y esto trae consigo todas las apreciaciones sofísticas en torno al *lógos*–: ¿cuál es el criterio de realidad, si no existe lo que existe y se puede hacer existir lo inexistente mediante los procedimientos discursivos? Veremos luego que lo que se impone en esto es el criterio de la praxis, ligada a la decisión en el terreno político, que se abre paso a partir de una correlación de fuerzas, la puja dialéctica de los argumentos, y que tiene como punto momentáneo pero real de detención el triunfo de un razonamiento sobre el otro. Se trata pues de un combate discursivo y no de un simple juego del lenguaje.

Nos encontramos, entonces, ante una aniquilación de los saberes cuyo objetivo explícito es éste: que una nueva verdad pueda advenir, puesto que, para poder vencer al argumento fuerte, el débil debe descubrir ideas novedosas (*gnómas kainás*) (896). Decíamos que tal aniquilación solo puede operarse de acuerdo con un criterio irreversible por el cual para que pueda decirse -A debe primero decirse A. El razonamiento débil lo es siempre según una posición relativa respecto del fuerte, en tanto que aquél debe abrir el enunciado ya establecido por el *lógos* A, permitiendo así la proliferación de sentidos e introduciendo una novedad en relación con lo dicho hasta ese momento. Tal es la posición que debe asumir el argumento injusto. En efecto, ante la pregunta del corifeo acerca de quién hablará primero, este razonamiento replica: “Se lo cedo a éste [al argumento justo]. Luego, lo que éste diga me proporcionará a mí la ocasión de disparar contra él con nuevas palabras y pensamientos (*rhematíoisin kainoîs… kaì dianoíais*)” (940-943; cf. 547)[193]. El problema de la innovación conlleva la posibilidad de que la argumentación retórica se abra hacia lo nuevo. Correlativamente, el razonamiento fuerte se ubica en la posición de lo antiguo, ligado a las costumbres ancestrales, según su propia perspectiva positiva (913, 959), o a

lo viejo e imbécil y ya pasado de moda, conforme al punto de vista negativo del argumento débil (908, 915). El *díkaios lógos* comienza, justamente, destacando su posición relativa: “Hablaré, entonces, de cómo era la educación antiguamente, cuando yo florecía proclamando la justicia y la moderación estaba bien a la vista” (961-962). El corifeo es quien plantea el terreno equidistante de la contienda dialéctica entre ambos razonamientos: “Muestra tú lo que enseñabas a los hombres de antaño, y tú la educación moderna, para que éste [Fidípides] después de oíros discutir vuestras razones contrapuestas (*sphôin antilegóntoin*) pueda decidir (*krínas*) con quién estudiar” (935-938). Así pues, si bien la elección a realizar versa sobre el tipo de educación a seguir, la antigua o la moderna, en cambio, la discusión se lleva a cabo en el campo pleno de la discursividad sofística ligada a lo que se califica de educación moderna. Tanto el *lógos* justo como el injusto parecen estar tomados por una misma cultura, lo cual prefigura, de algún modo, la elección que finalmente se adoptará.

Se percibe así cuál va a ser el punto de detención de la puja dialéctica: la decisión, a cargo del hijo de Estrepsíades, que tendrá que elegir entre uno u otro razonamiento después de haber escuchado la contraposición de los argumentos. Esto es lo que claramente enuncia el coro: “Ahora van a demostrarnos, fiados en su hábil manejo de la palabra, el pensamiento y la reflexión que se plasma en ideas, cuál de los dos es mejor hablando. Es aquí y ahora cuando pasa por el trance de más alto riesgo la sabiduría, respecto de la cual nuestros amigos sostienen una disputa suprema (*agòn mégistos*)” (949-956). Es por medio de un *agón* decisivo que una nueva verdad puede producirse, a la vez que una subjetividad conformarse, ya que es en este proceso que Fidípides habrá de decidir una vez persuadido por un *lógos* u otro. Tal subjetividad así instituida es un advenimiento conforme a un procedimiento que capacita para un determinado tipo de acción y que tiene por resorte principal el acto soberano de la decisión.

Veamos, pues, las pautas y las reglas de este procedimiento. Ya dijimos

que hay un movimiento que resulta irreversible: A debe enunciarse en primer lugar para que, solo entonces, -A pueda aparecer en el campo de lo decible. De acuerdo con este criterio, y más allá de su valoración moral, el argumento débil, llamado a refutar al fuerte, debe ceder el primer lugar para poder operar desde su debilidad y tornarse un *lógos* más fuerte que el *kreítton lógos* establecido. El *díkaios lógos* lleva a cabo su argumentación en la posición inicial de razonamiento fuerte (961-1023). En este trayecto, el *ádikos lógos* destaca su función contradictoria señalando por dos veces, de soslayo, su oposición a los argumentos del *díkaios lógos* (984-985; 1000-1001). El par A / -A, ciertamente, resulta un sistema de lugares preestablecido en el que cada hablante cumple un rol fijado por el propio procedimiento. En este sentido, más allá de que el argumento -A asuma la tarea de traer una novedad a la situación, el sistema binario contradictorio está dado de antemano como regla que habilitará el juego de enunciados. No hay pues nada nuevo hasta aquí, por ahora. Pero, de todos modos, antes del comienzo de la disertación del razonamiento injusto, el coro le señala que si quiere vencer deberá decir algo novedoso (*légein ti kainón*) (1030-1031). Como veremos a continuación, el hecho de enunciar algo novedoso y volverlo fuerte a partir de una posición inicial débil implica que aquello que, en principio, parecía y era inconveniente o inadecuado para un sujeto desde entonces parecerá y será conveniente o adecuado para él (cf. Gallego 2003, 309-346). Sin embargo, lo realmente novedoso no estará en lo que el *ádikos lógos* diga sino en cómo lo haga, puesto que es en el plano de los procedimientos donde vamos a encontrar la diferencia entre ambos *lógoi*.

El razonamiento injusto no desarrolla una exposición de argumentos contraponiendo punto por punto su parecer con el justo. Ciertamente, el argumento débil marca de entrada su deseo irrefrenable de echar abajo lo dicho por el fuerte mediante ideas opuestas[194]. Pero inmediatamente aclara que la posición de *hétton lógos* se debe a que él fue “el primero que pretendió oponer razones (*antiléxai*) a la ley y a la justicia”, por lo cual debe vencer el

que elija los argumentos más débiles (1036-1042). Ahora bien, hemos dicho que tal posición negativa depende de una correlación irreversible: primero A, luego -A; esa es la secuencia necesaria. Pero esta irreversibilidad formal no implica que los *lógoi* deban permanecer idénticos a sí mismos. En rigor, sobre este sistema formal de lugares las posiciones de ambos pueden tornarse reversibles, pues nada prohíbe que aquel que ha quedado de entrada en la posición A no pueda, a su turno, contradecirlo, una vez que el razonamiento -A ha realizado su locución. De este modo, -A pasaría a ser A y, respecto de esta inversión, el *lógos* que en principio estaba en el sitio A quedaría en posición de -A. En consecuencia, cualquier argumento puede momentáneamente ocupar uno u otro lugar. Esto depende del propio procedimiento argumentativo y de cómo en el transcurso del proceso se afirma o se refuta, lo cual instala en escena una proliferación indefinida de inversiones. Pero, formalmente hablando, nada distingue a uno de otro. De allí que al hecho irreversible de que aparezca primero A y después -A, se sume entonces la posibilidad de una situación infinitamente reversible en que se puede pasar de un lugar al otro.

El sistema de lugares nos muestra su regularidad pautada. Bajo estas condiciones parece que nada nuevo puede advenir, puesto que la solidaridad lógica de ambos sitios fuerza a sus ocupantes a moverse de acuerdo con criterios operativos tendientes a confirmar las pautas de funcionamiento. Para poder romper con este círculo uno de los hablantes deberá forzar un nuevo "lugar", en rigor, un no-lugar respecto del sistema binario y sus reglas de procedimiento. Es decir, uno de los ocupantes de los lugares A y -A deberá abandonar el sistema para lo cual tendrá que inventar un enunciado que pueda zafar de la lógica discursiva que hasta ahora ha hablado a través de los argumentos. Es en ese momento que vemos una sorprendente alteración: cuando todo parece indicar que el razonamiento injusto desarrollará paso a paso su oposición a las razones del argumento justo en torno a la educación antigua, aquél realiza una inversión de los lugares bajo la forma de la

interrogación. En efecto, si el más débil hubiera desarrollado su discurso en oposición simétrica al más fuerte, habría habilitado la posibilidad de que éste se situara como -A según el modelo que planteamos anteriormente. Pero, antes de desembocar en esto, el razonamiento injusto deja su posición afirmativa, en la que debería desarrollar por qué la educación moderna es mejor que la antigua, y se dirige al argumento justo interrogándolo: “¿Pues qué motivos tienes para censurar los baños calientes?” (1045).

Cada *lógos*, hasta aquí, ha tomado la palabra una vez que el corifeo lo ha habilitado para eso. El corifeo parece así situarse en el lugar de la regla de procedimiento: no participa del debate pero habilita a los *lógoi* a debatir. Pero, desde el momento en que el propio *hétton lógos* se sitúa en el lugar de otorgar la palabra, la irreversibilidad en la enunciación de A y -A se transformará en una reversibilidad posicional. En efecto, puesto que el argumento débil necesita deconstruir al fuerte, debe cuidar que nada lo coloque a su vez en posición de ser deconstruido. La interrogación permitirá que el *díkaios lógos* se emplace definitivamente en la posición de A, y, consecuentemente, ello hará posible que el *ádikos lógos* actúe siempre desde -A. Esta forma inquisidora es el espacio propio de la refutación. El argumento -A no cesa entonces de interrogar y contradecir a partir de la breve respuesta de A, incluso cortando su locución cuando le conviene: “¡Alto! Te acabo de tomar por en medio y sin posibilidad de fuga” (1047). Este desplazamiento de -A desde su lugar específico hacia la posición que ocupaba el corifeo con el fin de ceder la palabra al razonamiento en posición de A y refutarlo, se detiene cuando el argumento débil decide retomar la palabra. El razonamiento injusto esboza entonces algunas oposiciones a las afirmaciones del justo, como el estar o no en el ágora o el ejercitarse en el uso de la lengua (1055-1060). Pero inmediatamente vuelve a su nueva posición –la que, en principio, se identificaba con el lugar del corifeo y la regla de procedimiento– e interroga al argumento fuerte: “¿Pues a quién has visto tú que le haya sucedido alguna vez algo bueno por ser templado? Habla y refútame

(*exélegxon*)" (1061-1062). Otra vez, la inversión mediante la interrogación, pero en este caso, además, el razonamiento injusto –que ya se había atribuido la posibilidad de dar y quitar la palabra– induce al justo a que entre también en el juego de la refutación. Se trata no solo de argumentar sino, al mismo tiempo, de contradecir.

Pero, en este recorrido, -A se ha desplazado de su sitio suplementándose con la fuerza de ese momento equidistante que implica situarse en el lugar de la regla de procedimiento. A partir de entonces ya no se podrá distinguir cuál se coloca en posición de A o -A. Así, la inversión de los lugares se transforma en confusión de los lugares y, en definitiva, en disolución de los mismos (1062-1088). Pero esta disolución implica un efecto de sujeto que se corresponde con la mutación que opera -A al tomar o quitar la palabra: se trata del paso del esquema binario de lugares al tercero excluido del sistema. Desde entonces se abre la posibilidad ya no simplemente de invertir los lugares, pues en tal caso se seguiría estando dentro del juego binario de los lugares establecidos, sino de habilitar un "lugar" nuevo que ya no es A pero tampoco -A, para el que no tenemos un nombre disponible en el diccionario de la situación.

La conquista de este nuevo "lugar", este no-lugar que inhibe al sistema binario de lugares dados de imponer sus conocidas reglas de emplazamiento, es un enunciado supernumerario que, al permitir la disolución del antiguo sistema de lugares, se vincula ya no con otro enunciado sino con las condiciones mismas de enunciación. Esta es la novedad que el accionar del ocupante del lugar -A pone en práctica para liberarse de su sitio de emplazamiento. Lo nuevo no es algo que transcurra en el plano de la mera refutación enunciativa sino que no tiene un sitio de localización preciso en relación con el sistema binario hasta entonces en vigencia. Lo que se produce a partir de este momento es una imposibilidad de argumentar y refutar según las pautas procedimentales del sistema conformado por A y -A. La situación de debate se agota porque, en definitiva, ya no se pueden invertir los lugares

según esta lógica binaria. El argumento fuerte reconoce su derrota porque no tiene la capacidad de transgredir las pautas dadas (1088-1104). Su fortaleza consistía en preservar los lugares ya asignados, es decir, la fuerza de una situación conservada sin transformaciones. En cambio, el argumento débil ha logrado forzar los lugares, ha abierto las condiciones enunciativas para poder hacer advenir sentidos nuevos, puesto que lo que ha desestructurado es ese sistema de lugares que lo colocaba en posición de debilidad, esto es, un parecer no aceptado en el imaginario común.

En efecto, se ha producido una apertura del significado que permite entonces una proliferación del sentido, pues, una vez disueltos los lugares desaparece la refutación, que es una pauta solidaria con el esquema de lugares A y -A. Lo que se instala en el horizonte de lo decible es una verdad decidida y un curso de acción, una praxis ligada a esa verdad decidida. Este es el punto de detención de la proliferación de enunciados, pues uno de ellos conquista el lugar de la verdad, una verdad que debió decidirse luego de un *agón* en el que ninguno de los *lógoi* contrapuestos tenía garantías ciertas de triunfar. El procedimiento es enteramente sofístico, y Aristófanes lo reconoce cuando pone la palabra sofista en boca del argumento injusto, que al final de la puja dialéctica le dice a Estrepsíades que recuperará a su hijo "convertido en un hábil sofista" (1111)[195]. El sofisma ha abierto la posibilidad de un enunciado nuevo como verdad de una situación concreta, en este caso la educación de los jóvenes atenienses. Al comienzo del debate la verdad hasta entonces aceptada, la educación antigua, queda en suspenso porque no está resuelto quién le enseñará a Fidípides. Una vez decidido el asunto, la praxis emerge como criterio de verdad, puesto que aquello que se asuma en la acción será, en definitiva, lo que operará como verdad. El sofisma fuerza así un nuevo lugar de enunciación desde el enunciado, produciendo un enunciado supernumerario que carece de una asignación localizable y precisa en el sistema binario de los lugares establecidos por el juego de los enunciados ya conocidos que constituyen el saber de la situación (cf. Badiou

1999, 363-380). Se trata de una fuerza porque, para hacerse un lugar, debe primero deconstruir los lugares ya dados ocupados por los hablantes. Nos hallamos, en definitiva, no solo ante una lucha entre dos fuerzas tomadas por dos lugares delimitados sino, sobre todo, ante una lucha de una fuerza contra su lugar de emplazamiento (cf. Badiou 2009, 23-72). Esta puja es la enunciación como posibilidad de producción de sentido y no el mero proceso de significación de acuerdo con un código de signos, que puede poner en marcha procesos infinitos pero enteramente repetitivos de significación (cf. Derrida 1989, 9-46). Es por eso que el combate se da también como una lucha entre lo nuevo y lo viejo: mientras éste ocupa claramente un lugar conservador, estable y repetitivo, en cambio, aquél se ubica en posición de modificar radicalmente el estado de cosas dado. A su modo, la parodia aristofánica nos permite, pues, reconocer qué procedimientos pone en práctica la contraposición de los *lógoi* y cómo la apertura de la palabra y la aniquilación de los saberes implican una correlativa disolución de las verdades mediante un acto de fuerza, que torna posible el advenimiento de una nueva verdad ligada al cambio de parecer de aquellos que son afectados materialmente por el impacto de la palabra sobre los cuerpos.

Una palabra sin *arkhé*

Así, la sofística adquiere una dimensión política al tratar el problema del discurso y al presentar teóricamente la posibilidad de sostener distintos discursos en torno a un mismo objeto que, a su vez, solo es un objeto producido por un decir eficaz, un *lógos* creador. Este trato con la verdad ligada al juego de los enunciados, el hecho de que los sofistas fueran maestros de elocuencia que impartían sus enseñanzas a políticos que actuaban en la asamblea, todo esto permitió que el discurso sofístico desarrollara una serie de recursos teóricos y prácticos y elaborase un pensamiento activo acerca de la verdad de la apuesta política como verdad de

la decisión de los ciudadanos en los ámbitos asamblearios. En este sentido, cabe destacar que si bien es cierto que la sofística tenía una voluntad de verdad, no lo es menos que ella puso las condiciones para una aniquilación racional de las verdades, estableciendo paralelamente un procedimiento que permitía la aniquilación de los saberes, tal como lo muestra el debate entre el *lógos* fuerte y el débil, y abriendo a partir de esto la posibilidad de tomar decisiones nuevas.

El sofisma basado en el entimema opera una apertura que hace viable la discusión hasta arribar a una decisión, y esto es lo que lo diferencia del silogismo, cuyo carácter lógico es conclusivo. El discurso sofístico muestra que un cuerpo político no sostiene "la" Verdad, absoluta, inmutable y esencial, sino "una" verdad, situada, circunstancial e inmanente, y que esta verdad coincide con la decisión del sujeto, dado que, en ausencia de una verdad trascendente y sustancial, la decisión es una verdad precaria que adquiere consistencia a partir del compromiso y la responsabilidad del cuerpo subjetivo configurado en la práctica del debate.

Esta decisión de "una" verdad desautoriza el predominio de figuras del saber que puedan proclamar "la" Verdad por el lugar que ocupan y desde el cual hablan, como muestra un pasaje ya citado del *Protágoras* de Platón (318e-319d; cf. *supra*, Cap. 7) sobre la capacidad de todo ciudadano de participar del debate. ¿Cómo opera la asamblea cuando se debe pensar y debatir qué hacer? Protágoras afirma que su enseñanza consiste en transmitir el buen discernimiento (*euboulía*) para aplicarlo a los asuntos privados y a los públicos[196]. Sócrates se detiene en estos últimos introduciendo las reuniones de la asamblea ateniense (*syllegômen eis tèn ekklesían*) como el ámbito específico en el que, según la enseñanza del sofista, se pondría en práctica esta capacidad de aconsejar correctamente. Sócrates indica que se convoca allí a todo tipo de especialistas como consejeros (*sýmbouloi*) para cada aspecto técnico particular que requiere de un saber específico. Y si alguien sin especialización pretende aconsejar (*symbouleúein*), no importa cuál sea su

posición social o su origen, en la asamblea se ríen de él y lo abuchean (*katagelôsi kaì thoryboûsin*) hasta que o bien no tiene más remedio que callarse debido a las rechiflas, o bien se lo llevan los arqueros a partir de la orden de los prítanos. Así pues, cuando se trata de saberes particulares, en el debate público solo aconsejan los profesionales.

Pero en el momento de decidir (*bouleúsasthai*) sobre cuestiones políticas, dice Protágoras, cualquiera puede tomar la palabra y dar su parecer (*symbouleúei*), sin que nadie pueda increparle que, sin tener saber específico alguno sobre la política, intente aconsejar (*symbouleúein*) en la asamblea. El uso insistente del verbo *symbouleúo*, con la clara implicación de que se trata de una actividad colectiva, pone de relieve que si bien existen *sýmbouloi* para los temas especializados, no los hay para el debate de los asuntos públicos, o, en todo caso, todos los ciudadanos lo son por igual. La constatación que se desprende es la existencia de una capacidad de discernimiento, en y por el discurso, de la multitud reunida en la asamblea, que sobre cuestiones técnicas particulares solo admite el consejo de los expertos, mientras que para las decisiones políticas cree que todos poseen la facultad de aconsejar y deliberar. En la asamblea la proliferación discursiva implica una posición activa de quienes resuelven durante el desarrollo del debate que concluye en el momento de la votación (cf. Villacèque 2013, 43-67). La política implica una fabricación de la palabra contradictoria en la que la decisión como proceso del sujeto se organiza, a un tiempo, como acto de habla y deliberación colectiva.

Esta configuración de la palabra verosímil no se sostiene en un principio de autoridad exterior a ella misma, carece de una autoridad superior que la dote de fundamento, es una pura producción de sentido sumida en la dispersión de la multiplicidad de voces contrapuestas. Sin autoridad ni principio que la ordene, una palabra sometida a debate, que no es otra que la que expresa verosimilitud, es una palabra no autorizada por figura alguna de saber o de poder, es una palabra sin *arkhé*, anárquica, en el significado

estricto del término: carece de una fuente de liderazgo estable que pueda configurarse como un mando capacitado para conferir un sentido permanentemente determinado a la palabra política. Bajo estas circunstancias, como hemos venido argumentado, el *dêmos* desarrolla su *krátos*, una de cuyas condiciones es la toma de la palabra, la puesta en común sin jerarquías de la capacidad de proferir discursos en la asamblea, que generaba la reprobación del Viejo Oligarca (*República de los atenienses*, 1.9), quien anhelaba ver solo a las personas superiores deliberando y prohibir al pueblo la posibilidad de integrar el consejo, hablar en público y participar en la asamblea. Precisamente, en el próximo capítulo abordamos la perspectiva de este autor sobre la democracia ateniense y los efectos que se obtendrían en caso de que se produjera la abolición del poder del pueblo.

Capítulo 9
¿Cómo terminar con la anarquía?

La posibilidad de que la democracia devenga en anarquía, cuando no la asociación directa entre una y otra, prácticamente coincide en términos temporales con el advenimiento de la democracia radical ateniense. Podría decirse incluso que al mismo tiempo que aparece la noción de democracia se elabora también la idea de anarquía con el sentido de desorden o falta de legalidad de un régimen político, como derivación, claro está, del uso que ya se verifica en Homero (*Ilíada*, 2.703; 2.726: *hoì ánarkhoi*) en referencia a los que carecen de jefe o líder.

Desde perspectivas elitistas u oligárquicas, como la de Platón ya comentada, la democracia resulta siempre anárquica como sistema político. En casos aparentemente menos teñidos de una toma de partido tan evidente, tal como podría considerarse la postura de Aristóteles sobre la democracia ya analizada, parece haber no obstante un corolario general conducente a la misma comprobación que efectuaba Platón, en tanto en cuanto lo que en principio sería una consecuencia solo ligada a un tipo de democracia, en que la soberanía del pueblo se sitúa por encima de la ley, en última instancia termina caracterizando a toda democracia en tanto que régimen político, puesto que allí impera la igualdad aritmética sobre el mérito, la multitud ejerce el poder sobre los ricos en virtud de ser la mayoría y, a partir de estas condiciones, cada persona puede hacer lo que desee, siguiendo en todo esto los razonamientos platónicos.

Dentro de este contexto se debe ubicar el punto de vista del autor del opúsculo *República de los atenienses*, que se transmite junto con los textos de

Jenofonte, una obra en la que si bien las palabras anarquía o anárquico/a no se usan –entre otros motivos, porque existe cierta equiparación en el empleo de las nociones de *krátos*/*krateîn* y *arkhé*/*árkhein* en relación con el poder del *dêmos* (cf. *supra*, Cap. 2)–, sin embargo, plantea la idea de carencia de control y falta de ordenamiento jerárquico, según el mérito, cuando en el mismo pasaje (1.5) asocia al pueblo y la democracia con la indisciplina o libertinaje (*akolasía*), la injusticia (*adikía*), la ignorancia o estupidez (*amathía*), el desorden (*ataxía*), la vileza (*ponería*) y la ineducación (*apaideusía*). En efecto, la *República de los atenienses*, cuyo autor, a causa de estas ideas, ha recibido en nuestra época el elocuente apelativo de Viejo Oligarca como modo de destacar la posición que defendía, constituye sin duda un documento significativo para el análisis de diversos aspectos de la democracia ateniense del último tercio del siglo V[197]. El autor del libelo alega en varios pasajes que, a pesar de lo execrable que le resulta, la democracia se reproduce por la tenacidad del pueblo ateniense en sostener dicho régimen político, poniendo así de relieve su eficacia en la preservación del mismo (1.1; 3.1). Pero, paralelamente, la indisciplina o libertinaje (*akolasía*) y la injusticia (*adikía*) que supone la vigencia de la democracia constituyen para el autor otros tantos ejes por los que su razonamiento discurre (1.5; 2.20).

Esta tensión entre la efectividad y la inmoralidad de la democracia se organiza a partir de diversas oposiciones, entre las cuales sobresalen dos, con las subsiguientes articulaciones entre una y otra: existe una antítesis, que denominaremos sistémica, entre “mal orden” o *kakonomía* de la democracia y “buen orden” o *eunomía* de los mejores, términos que en forma general y orgánica califican, respectivamente, el libertinaje de la primera y la virtuosidad de la segunda (1.8-9); hay otra antítesis, que llamaremos subjetiva, entre el “vulgo” o los “despreciables” (*poneroí*) y la “gente distinguida” o los “valiosos” (*khrestoí*)[198], categorías con las que se juzgan, respectivamente, las características morales de los grupos que conducen los

correspondientes regímenes políticos de acuerdo con sus vicios o sus virtudes (1.1-20; 2.19)[199]. Es en este contexto enunciativo que el Viejo Oligarca deduce los efectos que se deberían obtener en caso de que la democracia fuera derrocada: en virtud de la instauración de la *eunomía* de los *khrestoí*, la destitución política de la *kakonomía* de los *poneroí* (o *ponerokratía*, como la denomina Fouchard 1997, 192), provocaría la pronta caída del pueblo en esclavitud (*douleía*).

Así pues, en lo que concierne a este tipo de marginación y dependencia de los ciudadanos pobres, el análisis de la democracia ateniense de la segunda mitad del siglo V nos coloca ante una situación que, en cierto sentido, resulta paradigmática. Dentro de los límites definidos por el derecho de ciudadanía, esta etapa comporta sin duda el momento en que quedan más abiertamente suprimidas, o al menos muy atenuadas, las formas internas de dependencia, que habían continuado existiendo incluso después de las reformas de Solón, con la abolición de las relaciones de subordinación más severas. En efecto, muchos son los autores que han sostenido que a lo largo del siglo VI y durante la primera mitad del V el patronazgo privado aristocrático siguió constituyendo un mecanismo habitual de sometimiento de los ciudadanos más pobres. Sin entrar en los aspectos inherentes a esta cuestión específica, baste señalar que también son muchos los estudiosos que consideran que tras las reformas de Efialtes y la política desarrollada por Pericles el patronazgo terminó quedando relegado a un lugar residual tanto en términos políticos cuanto sociales (Gallego & Valdés Guía 2014, 187-211).

Es en este punto donde la situación ateniense se vuelve paradigmática, porque la incorporación plena a la participación política de los ciudadanos pobres con o sin tierras –que atenuó de forma muy evidente su marginación– tuvo como contraparte el desarrollo de dispositivos públicos de distribución de riqueza. En este marco, la perspectiva del Viejo Oligarca puede ser considerada, de alguna manera, como una especie de balance de las consecuencias que las transformaciones señaladas provocaron en la

configuración de las relaciones entre los diferentes grupos sociopolíticos que formaban parte de la ciudadanía ateniense, revelando al mismo tiempo, aunque de un modo escueto, cómo la democracia radical terminó representando para los ciudadanos pobres el reverso de la marginación y la dependencia que sus ancestros habían conocido previamente en la propia Atenas, y que seguían vigentes en otras ciudades de la Grecia clásica. El pasaje fundamental al respecto señala lo siguiente (1.9):

> “Si se examina un buen gobierno (*eunomían*) se verá, en primer lugar, que los más inteligentes (*dexiotátous*) establecen las leyes en favor de ellos mismos; en segundo lugar, los valiosos (*khrestoí*) castigarán (*kolásousin*) a los despreciables (*poneroús*) y los valiosos deliberarán sobre la ciudad y no permitirán que los hombres alocados (*mainoménous*) actúen como miembros del consejo, ni que hablen en público ni que participen en la asamblea. Pues bien, a partir de estas buenas acciones rápidamente el pueblo caería en esclavitud (*dêmos eis douleían*)”.

El juego de las dicotomías sitúa, de un lado, la *eunomía* de los *khrestoí*, *dexiótatoi*, que son *ándres áristoi* (1.6-7), y, del otro, la *douleía* de los *poneroí*, *mainómenoi*[200], que no son *ándres* sino *ánthropoi* (1.6-7), cuya anhelada subordinación como clase, con castigo incluido, es expresada con la fórmula *dêmos eis douleían*. La utilización de estas oposiciones no es casual y la precisa selección de la terminología nos indica que, para el autor, un *anér* es siempre bueno, el verdadero hombre, el que debe vivir en *pólis* y gobernarla, mientras que un *ánthropos* solo es un hombre en sentido genérico –o si se prefiere biológico–, que puede por lo tanto ser malo y, como tal, estaría destinado a ser esclavo. Un *ánthropos ponerós* jamás podría convertirse en un *anér*, nunca podría llegar a ser un verdadero ciudadano, y por eso resultaría posible esclavizarlo abiertamente, porque merecería la esclavitud implicada en su condición; tal era el deseo explícito del Viejo Oligarca (cf. 1.5; Canfora 1981, 143). Ciertamente, esto no estuvo al margen

del desarrollo de formas de esclavización de unos griegos por otros, tanto entre diferentes *póleis* como dentro de una misma *pólis*, proceso en el que el propio imperialismo ateniense tuvo un papel fundamental (cf. Plácido 1996; Gallego 2005/6; 2007).

Pero la situación de la Atenas de la segunda mitad del siglo V se presentaba, precisamente, de una manera inversa; según la *República de los atenienses*, la preservación de la democracia suponía una elección deliberada del pueblo (*ho dêmos boúletai*), que "no quiere él mismo ser esclavo (*douleúein*) en una ciudad bien ordenada (*eunomouméne*), sino ser libre (*eleútheros*) y mandar (*árkhein*)". El mal gobierno (*kakonomía*), el hecho de no ser bien gobernado (*ouk eunomeîsthai*), según las clasificaciones político-morales usadas en el panfleto, aparece así como una derivación inherente a la decisión del pueblo de gobernar por sí mismo con el fin de preservar la democracia. "A partir de esto –concluye el autor (1.8)– el propio pueblo se hace fuerte (*iskhúei*) y es libre"[201]. En el panfleto, esto se deriva del exceso que conlleva la igualdad de palabra (*isegoría*), a la que critica, conforme a la cual tanto los esclavos como los metecos actuarían como si fueran hombres libres equiparándose con los ciudadanos[202]. La *isegoría* es así un factor que se asocia con la indisciplina o libertinaje (*akolasía*), ya que todos sin jerarquía alguna tendrían las mismas prerrogativas (1.12; cf. 1.2; 1.6)[203].

Así pues, si los *poneroí* se vieran privados de la participación política, esta marginación implicaría la pérdida de la libertad democrática y los subsumiría en una relación de dependencia que, según se deduce del argumento recién comentado, los equipararía con los esclavos y los metecos. En verdad, en la Atenas de la época de la Guerra del Peloponeso, cuando el texto fue escrito según la mayoría de los estudiosos, sucedería estrictamente lo contrario, porque la indisciplina o libertinaje (*akolasía*) equiparaba al pueblo con esclavos y metecos, según el Viejo Oligarca, siendo imposible distinguir a los ciudadanos pobres de los no ciudadanos debido a la similitud de sus respectivos semblantes (1.10)[204]. Pero el autor aduce que si los *khrestoí*

tuvieran la posibilidad de castigar (*kolázein*) a los *poneroí*, es decir, si el gobierno fuera una oligarquía, la indisciplina sería mínima (1.5), pues, según el panfleto, el pueblo solo detentaba el poder precisamente en virtud de la *akolasía* que la democracia promovía.

Es de destacar en este contexto el uso del verbo *kolázein* y del término *akolasía*, este último derivado justamente de dicho verbo, porque ambos se relacionan con el vocablo *kólos*, según Chantraine (1999, *s.v. kólos*, *kólobos*, *kolázo*, *koloúo*), que se aplica a los animales descornados y que por derivación o asociación expresa la idea de mutilación o truncamiento. El verbo tenía habitualmente el sentido de "castigar" o "corregir" y así se ha entendido en el contexto del pasaje recién citado[205]. Pero también podía significar "truncar", "mutilar", "podar". En su comentario al texto en cuestión, Lapini (1997, 75) propone un vínculo con un fragmento de Antifonte (fr. 1, ed. Thalheim)[206] para llamar la atención sobre otros sentidos posibles del vocablo que connotan la idea de eliminar: *togliere di mezzo, ridurre all'impotenza*, *estirpare*[207].

Si bien *kolázein* es un verbo empleado en la retórica judicial del siglo IV, ya se usaría en el V con un sentido definido[208]: se aplicaría al castigo que recibiría el infractor en su relación con la comunidad, no en el vínculo entre ciudadanos. Aun cuando resulte factible pensar que, en virtud de la *eunomía* como principio de orden político, los *poneroí* serían tratados y castigados como delincuentes por infringir las leyes (toda la condena moral del libelo parece sustentar esta idea), no obstante, es probable que el Viejo Oligarca no pretendiera ser específico en un sentido técnico. Los *poneroí* serían castigados por ser opositores de los *khrestoí*, quienes consideraban su poder como algo contra natura (Marr & Rhodes 2008, 72). También es posible pensar que, bajo los efectos de la *douleía* como condición general para el conjunto de los *poneroí*, el trato al que quedarían sometidos se verificaría tanto en el plano del poder colectivo ejercido por los *khrestoí* cuanto en el plano de las relaciones personales, pues cada *khrestós* podría castigar a todo

ponerós que de un modo u otro estuviera bajo su dominio.

Volviendo al verbo *kolázein*, su campo semántico nos presenta una gama de posibilidades en las que empezando por el castigo se llega a la mutilación, que en cuanto a los *poneroí* sería en principio metafórica[209]: quitarlos del medio, reducirlos a la impotencia, extirparlos, supone destituir el régimen político que los beneficia. Así, en primera instancia, si los *khrestoí* tuvieran la facultad de castigar a los *poneroí* entonces se produciría al mismo tiempo la supresión de la *akolasía*. Pero, en segunda instancia, si los *khrestoí* pudieran castigar a los *poneroí* ello significaría que éstos ya se hallarían completamente bajo el poder de aquéllos, de modo que estarían de hecho en una situación de esclavitud. Y al mismo tiempo implicaría metafóricamente que los *poneroí*, al ver coartada toda posibilidad de actuar igualitaria y libremente, se vieran desprovistos de sus instrumentos de defensa –tal y como los animales a los que se les cortan los cuernos–, es decir, el poder que la democracia les otorgaba mediante el cual habían podido equipararse con los oligarcas y colocarse en una situación de igualdad política. Por ende, la marginación del pueblo en la oligarquía, como corolario de la cual terminaría cayendo en esclavitud, aparece expresada con el verbo *kolázein*, cuyos sentidos iban del castigo a la mutilación, como hemos visto, prácticas que el Viejo Oligarca no vacilaría en aplicar al pueblo. Esto podría tener incluso un sentido concreto, en tanto que *kolázein* se utilizaba también para dar cuenta del trato que un propietario les podía dar efectivamente a sus esclavos.

En el *Económico* de Jenofonte (13.3-10) encontramos el verbo *kolázein* con el sentido de castigar como modo de concebir la obediencia. En los dos casos que aparecen en este pasaje (13.6: *kolázesthai*; 13.8: *kolázetai*) se hace referencia al castigo como forma de generar la sumisión de los animales que no lo hacen de buen grado. Pero la comparación explícita con que concluye el razonamiento apunta a que este tipo de trato era el que habitualmente se ponía en práctica con los esclavos, como por lo demás es fácil de imaginar: “Para los esclavos, la educación que parece propia de animales salvajes

(*theriódes*) también es muy efectiva para enseñarles obediencia (*peíthesthai*)" (13.10; cf. 7.42; 9.15; Allen 2000, 69). Así pues, la articulación de *kolázein* y *douleía* en el texto pseudo-jenofonteo permite conjeturar una carga de sentido que recae en el último vocablo, en la medida en que denotaría el grado extremo y la conclusión lógica de la aplicación de castigos sobre los *poneroí*, que sería al mismo tiempo una mutilación figurada, en el sentido de una extirpación de su poder, y una dependencia concreta con respecto al mando ejercido por los *khrestoí*, tanto en términos políticos como sociales. Y también nos lleva a señalar que la marginación de los *poneroí* sería inmediatamente la concreción de un precepto, asumido implícitamente en la contraposición trazada por el Viejo Oligarca entre el *anèr áristos* y el *ánthropos ponerós*, pero claramente expresado en el pasaje de Jenofonte en el que los esclavos son equiparados con las bestias: la deshumanización como condición de la esclavización. Lo cual puede asimismo extraerse de la referencia al temor (seguramente al castigo) que los esclavos mostrarían en su relación con los amos en Lacedemonia, pero no así en Atenas ([Jenofonte], *República de los atenienses*, 1.11)[210]. Parece claro que el panfleto exagera en lo atinente al caso ateniense[211], pero aporta un elemento más a la equiparación del *dêmos* con los esclavos: no tienen temor porque ambos son del mismo estatus. El temor como base de la relación entre amos y esclavos en Esparta se propone para una ambicionada Atenas oligárquica, puesto que el castigo aplicado a los *poneroí* haría que éstos temieran a los *khrestoí* como a sus amos. Se trata de una deshumanización de los dependientes internos, como la estudiada por Ducat (1974; cf. Gallego 2008) respecto de los hilotas, a los que se humillaba y se marcaba su inferioridad mediante una serie de prácticas organizadas para tal fin, siendo la deshumanización la condición a la vez que el resultado de ese desprecio.

La instauración de la *eunomía* según se la concebía a finales del siglo V generaría entonces la posibilidad de castigar al *dêmos*, marginándolo de la política y reduciéndolo a la dependencia implicada en la *douleía*[212]. El

vocablo *eunomía* aparece así como un significante que sintetiza la posición oligárquica, evocando implícitamente la situación de Esparta como modelo del régimen político propugnado[213]. En este contexto, ¿qué relación guarda la perspectiva especulativa del Viejo Oligarca sobre los efectos de la *eunomía* con la crisis de la democracia ateniense? El hecho de que la mayoría de los especialistas proponga para el texto una fecha anterior al golpe oligárquico de 411 no inhibe la posibilidad de asociarlo con este evento. Así lo han señalado tres recientes análisis con distintos argumentos no necesariamente incompatibles. Según Balot (2001a, 191), la revolución aparecería como la única alternativa para la élite, una conclusión lógica, predecible, según la visión pesimista del Viejo Oligarca[214]. Retomando esta idea en relación con el pasaje sobre la *eunomía* y la *douleía* ya citado, Rosenbloom (2004, 88) plantea que "Pseudo-Jenofonte prevé un escenario revolucionario similar a los que acontecen en Atenas en 411 y 404". Pero la predicción o la previsión no hacen la revolución. ¿Cómo y bajo qué condiciones se concreta entonces lo predicho o lo previsto? Osborne explora un argumento sugerente, inscripto en la propia lógica del razonamiento del Viejo Oligarca: puesto que la democracia es el gobierno de la multitud de los pobres en su propio interés (1.1; 3.1; cf. Marr & Rhodes 2008, 16-18), entonces es la confianza en la propia fuerza lo que sostiene al *dêmos* en el poder y le permite preservar su régimen político. Según Osborne (2004, 17-18), la derrota ateniense en Sicilia en 413 abrió la posibilidad de una pérdida de confianza en el procedimiento democrático, como se aprecia cuando Tucídides (8.1.1-3) señala el reproche del pueblo hacia los oradores que habían propuesto la expedición y la creación de un consejo de ancianos que actuarían como *próbouloi*. Si la preservación de la democracia, sobre la que tanto insistía el Viejo Oligarca, obtenía su soporte activo de la confianza del *dêmos* en su propia fuerza, el debilitamiento de esta condición constituiría el resquicio fundamental para poder truncar el peso político de los *poneroí*: "Aquellos que organizaron el golpe de 411 –concluye Osborne (p. 18)– trabajaron

precisamente sobre aquellas áreas en las que los eventos recientes habían debilitado los apoyos de la democracia".

En este marco, Tucídides (8.64.5) habilita una asociación con la *República de los atenienses* en un plano mucho más interesante que el meramente informativo[215]. En el relato de los sucesos que conducen al golpe oligárquico de 411 el historiador usa, por única vez, el término *eunomía* para referirse al intento de los oligarcas atenienses de implantar oligarquías en muchas ciudades griegas sometidas a Atenas, prometiéndoles justamente un "buen gobierno". Aun cuando aquéllas prefirieron la libertad respecto de los atenienses, esto no impidió que buscaran por sí mismas la moderación en el régimen político, *sophrosýne* dice Tucídides. Así, el uso de la voz *eunomía* asociada con la instauración de un gobierno oligárquico se ve reforzado por el de *sophrosýne*; como señalan en su comentario Gomme, Andrewes y Dover (1981, 159): "Éste es un ejemplo extremo de la coloración oligárquica de esta palabra; debemos darle una toque de ironía (el matiz que expresaríamos usando comillas) así como aceptarla aquí como prácticamente equivalente a oligarquía" (cf. Wilson 1990, 56). De la misma raíz es el término que Tucídides (8.53.3) pone en boca de Pisandro cuando ante la asamblea hacía la propuesta de instaurar un gobierno más moderado (*sophronésteron*) y repartir los cargos entre menos ciudadanos (*es olígous mâllon*), es decir, derrocar la democracia e instituir una oligarquía, aunque planteara cínicamente posponer la discusión sobre el régimen político y eventualmente modificarlo, argumentando que lo importante era la salvación de Atenas.

El corolario de Tucídides (8.54.1) nos lleva otra vez al problema de la confianza: si bien el pueblo se opuso inicialmente a la propuesta, a causa del miedo (*deísas*) que sentía admitió votar en la asamblea un gobierno oligárquico[216]. Como vimos (cf. *supra*, Cap. 7), Tucídides (8.66.2-5) enfatizaba esta impotencia subjetiva del *dêmos* para garantizar la continuidad de la democracia indicando que lo que le impidió al pueblo enfrentar a los

golpistas, mediante la articulación de un plan colectivo, fue la falta de confianza en sus propias fuerzas, usando para ello un vocabulario que no permite abrigar dudas sobre la condición anímica del *dêmos*.

La política del *dêmos* entró en una fase de agotamiento de su propia potencia subjetiva, ese poder que según el Viejo Oligarca le garantizaba la preservación de la democracia. Así, cincuenta años después de las reformas de Efialtes el pueblo pareció haber abandonado su voluntad de ser libre y mandar y su fuerza para controlar el régimen político, según indicaba el Viejo Oligarca. ¿Supuso esto una caída efectiva en la esclavitud? No, ciertamente, en términos concretos; pero es de destacar que el temor a la violencia ejercida por los oligarcas sobre el *dêmos* (*kolázein* según la terminología del panfleto) fuera la primera de las condiciones indicadas por Tucídides en su descripción de la situación. En *Sobre su regreso* de Andócides es donde encontremos la prueba retórica que nos permite conectar las predicciones del Viejo Oligarca con los efectos precisos del golpe oligárquico de 411 sobre el pueblo:

> "… Fuisteis persuadidos (*epeísthete*) por esos hombres para cometer la equivocación más grande para con vosotros mismos, cambiando el poder por la esclavitud (*antì tês arkhês douleían*) y estableciendo una oligarquía cerrada a partir de una democracia (*ek demokratías dynasteían*)…" (2.27)[217].

Lo que en Tucídides aparecía planteado con el lenguaje reflexivo de un relato pretendidamente objetivo aparece resumido en la elocuencia tendenciosa de Andócides sin apelar a ningún tipo de cotejo o matiz: la decisión tomada en la asamblea, la más grande equivocación (*tà mégista exarmateîn*) dice el orador, implicó para el pueblo cambiar el mando en la democracia por la esclavitud en la oligarquía. El cambio de la *arkhé* por la *douleía* sería, por consiguiente, la concreción de lo que el Viejo Oligarca (*República de los atenienses*, 1.8) afirmaba solo como una aspiración, puesto que en el momento en que escribía este autor todavía seguía comprobando

que el pueblo no quería ser esclavo (*douleúein*) sino libre y mandar (*árkhein*).

Ciertamente, como ya hemos intentado esclarecer, el uso del término *arkhé* presenta diversas ambigüedades (cf. *supra*, Parte I; Gallego 2003, 95, 174-177, 189-191, 195). La mayoría de las traducciones del texto de Andócides vierte la expresión *arkhé* por "imperio"[218], dando a entender que no solo se estaría hablando del poder en un sentido general sino, sobre todo, del imperialismo ateniense. Pero, sin despreciar las zozobras sufridas por Atenas, debido a los problemas de abastecimiento de granos ante la pérdida del control sobre el Helesponto y el Bósforo, en tanto que el discurso dataría de los años 410-406 –según las diversas conjeturas de los especialistas[219]– y teniendo en cuenta que el eje pasa por señalar las consecuencias del golpe de 411, es plausible que el término *arkhé* refiera no tanto al imperio como al poder del pueblo de modo más general, que por supuesto incluye el imperio, poder que se trueca en esclavitud en la misma medida en que la democracia es remplazada por una oligarquía[220].

Lo que sí resulta evidente es que el cambio al que se refiere el pasaje de Andócides es un suceso que se produce en la asamblea ateniense, no solo porque se alude al reemplazo de la democracia por la oligarquía, de lo cual también daba cuenta el texto de Tucídides comentado anteriormente, sino fundamentalmente porque el orador hace referencia al hecho de que los atenienses a quienes él estaba dirigiendo su discurso se habían dejado persuadir para llevar a cabo una mutación que terminó significado para ellos una suerte de esclavitud política[221].

Si a partir de la predicción del Viejo Oligarca y de la mirada retrospectiva de Andócides es posible pensar la situación del pueblo, tras el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en 411, como un paso de la *arkhé* a la *douleía*, esto resulta aún más plausible con respecto al golpe de 404 y la instauración de la tiranía de los Treinta. Canfora (1981, 145; cf. 143-145) lo ha señalado con claridad: si en la *República de los atenienses* (1.10) se sostiene que el pueblo y los esclavos no se distinguen entre sí es para

desautorizar al *dêmos* en su rol de gobernante del régimen político. El sustrato conceptual de esta idea sería la teoría de la igualdad humana como concepción utilizada para poner en tela de juicio el poder del pueblo y rebajarlo al nivel de los esclavos, experimento concreto que se desarrollaría con los Treinta tiranos, concluye Canfora, en la medida en que se expropiaría al *dêmos* del control del espacio político[222].

Este diagnóstico sobre los efectos que se derivarían de la supresión del poder popular se comprende mejor a la luz de las renovadas formas de dependencia que afectaron a los ciudadanos pobres en la Atenas posterior a la Guerra del Peloponeso, que han sido estudiadas en detalle por Plácido (1992; 2008a) en su análisis de la evolución de las relaciones clientelares. Esto nos brinda al mismo tiempo un indicio del tipo de democracia que imperaría en ese entonces. Pero en lo inmediato la conjetura del Viejo Oligarca pone de relieve las líneas de conflicto que se desatarían abiertamente entre los años 415 y 403, momento de agudización de la *stásis* –evitada o vilipendiada en las representaciones de la ciudad unida, pero constitutiva de la política, como ha demostrado Loraux (2008a; 2008b)– cuando se produjeron los sucesivos golpes oligárquicos y las posteriores restauraciones democráticas, es decir, el debilitamiento interno de la política del *dêmos* a raíz de su propia incapacidad para conservar la democracia.

La información que despliega la *República de los atenienses* del Viejo Oligarca, los conceptos utilizados, todo se vincula con un conjunto de categorías perceptibles en las producciones discursivas de la época de su elaboración y difusión. Su pensamiento de la situación de la democracia durante el período de la guerra configura así una lectura de la misma que no solo atestigua las posibles líneas de acción que los oligarcas habían empezado a explorar para derrocar la política del *dêmos*, sino que también colabora en el agotamiento de la democracia radical que había surgido con la revolución de Efialtes (cf. *supra*, Cap. 6): para poder castigar al pueblo, para poder someterlo a la esclavitud, había que hallar la manera de que perdiera la

confianza en sí mismo; cuando esto hubiera ocurrido, entonces su marginación de la política podría concretarse, dando lugar a la vez a renovadas formas de dependencia.

Pero las predicciones del Viejo Oligarca, que Tucídides y Andócides, entre otros, nos permiten corroborar de modo retrospectivo y que han llevado a los estudiosos contemporáneos a asociarlas con un clima destituyente de la democracia forjado en la etapa final de la Guerra del Peloponeso, tal vez deban tomarse más como un programa a llevar a cabo que como un documento que anticipa lo que va a suceder. Probablemente se trate de un texto que condensa ideas circulantes en los ámbitos oligárquicos con respecto a la democracia, a qué hacer con la situación vigente en Atenas, al derecho que la élite consideraba natural detentar –pero que no podía llevar a cabo por la victoria de la democracia– de poder castigar al pueblo cada vez que fuera necesario, debido al conjunto de características que la élite le atribuía al pueblo (indisciplina o libertinaje, injusticia, ignorancia o estupidez, desorden, vileza, ineducación).

En cualquier caso, el panfleto atribuido a Jenofonte pone de manifiesto la plena vigencia del poder del pueblo, que se describe utilizando los conceptos más duros tanto para referirse al sujeto político que lo ejerce cuanto para caracterizar la situación que se instaura a raíz de su empoderamiento. En efecto, el *dêmos* prevalecía porque no había instancia superior que pudiera cercenar la capacidad de hablar y decidir, atribuida a todos por igual: cualquiera en la asamblea podía levantarse, tomar la palabra, hacer propuestas y debatir. El Viejo Oligarca sintetiza de manera notable (*República de los atenienses*, 1.6-9) cómo esta soberanía del *dêmos*, siempre invocado en el sentido específico de parte popular integrada por los pobres e inferiores, se articulaba con los aspectos cardinales que hemos abordado en los dos capítulos previos: la práctica asamblearia como actividad configurante de la subjetivación y la contienda dialéctica como proceso de decisión mediante el uso de la palabra persuasiva. Tales eran las condiciones

de la democracia radical ateniense que hemos examinado a lo largo de esta tercera parte, sumamente criticadas por los detractores oligarcas apelando, como vimos, a la idea de anarquía como una consecuencia funesta del poder popular. Como cierre del recorrido realizado, el último capítulo está dedicado a poner en perspectiva el conjunto de cuestiones que hemos abordado en el contexto de ciertas ideas del pensamiento moderno y contemporáneo.

PARTE IV

DEMOCRACIA, POPULISMO: ANARQUÍA ANTIGUA Y MODERNA

Capítulo 10
Krátos plebiscitario, *arkhé* constitucional

A lo largo de las tres partes previas hemos indagado, sucesivamente, la asociación que con claridad se establece entre democracia y anarquía: en el plano de la terminología política, en relación con las prácticas que los conceptos designan y el modo en que éstos se utilizan en los discursos circulantes; en el plano del acontecimiento democrático, a partir de las perspectivas en trascendencia diseñadas por la interpretación filosófica para erradicar el carácter disruptivo del surgimiento de la democracia, contrastándolas con un pensamiento en interioridad o en inmanencia de este advenimiento, tanto en las prácticas que lo efectúan como en los discursos que lo piensan; y en el plano del dispositivo asambleario, conforme al funcionamiento de las prácticas de confrontación dialéctica y decisión, cuya vigencia delimita la instauración o destitución de la subjetividad política del pueblo y, a la vez, pone de relieve que la democracia es anárquica mientras se ligue a la subjetivación del pueblo en el ejercicio de la soberanía, sin que ninguna instancia superior y/o exterior pueda realizar un control sobre este despliegue en acto de la capacidad política de la multitud. Al mismo tiempo, esta asociación es también una oposición entre *krátos* y *arkhé* en la medida en que se articulan con la actividad política del *dêmos*. Una antítesis comparable se forja contemporáneamente entre las apelaciones a la soberanía del pueblo de raigambre plebiscitaria y las invocaciones republicanas a la autoridad de la constitución como único principio de concreción de la soberanía del pueblo. Ensayando una asociación para nada descabellada entre el léxico antiguo y el moderno, según las disquisiciones que se exponen en

este capítulo, es que nos parece pertinente articular el *krátos* con la configuración plebiscitaria de la soberanía del pueblo y la *arkhé* con la organización constitucional del imperio de la ley. Lo que trataremos de demostrar en las páginas siguientes es cómo estas cuestiones remiten no solo al pensamiento moderno sino también al pensamiento griego antiguo –seguramente a partir de una elucidación en la que interviene el pensamiento moderno que nos atraviesa–, destacando la necesidad de rastrear ciertas distinciones planteadas ya en la Grecia antigua, muy olvidadas en nuestros debates políticos.

Soberanía del pueblo, soberanía de la ley

Como ya hemos visto (cf. *supra*, Cap. 6), el surgimiento de la democracia implicó la disolución del patrocinio aristocrático sobre el pueblo, situación a partir de la cual la asamblea popular adquirió una soberanía indiscutida, sin que poder superior alguno pudiera condicionar el desempeño asambleario, ni controlarlo o someterlo a rendición de cuentas; de allí que se lo pudiera considerar como un poder indeterminado (*aóristos arkhé*). Ya hemos comentado previamente la visión de Aristóteles al respecto (cf. *supra*, Cap. 1, 3 y 7); es momento ahora de cederle *in extenso* la palabra para comprender más acabadamente su crítica a esta situación:

> “Una forma de democracia es aquella en la que todos participan de las magistraturas a condición de ser ciudadano, pero bajo el mando (*árkhein*) de la ley. Otra forma de democracia es similar a ésta en todos los aspectos, excepto que la multitud (*plêthos*) es soberana (*kýrion*) y no la ley (*mè tòn nómon*). Esto sucede cuando son soberanos los decretos (*tà psephísmata kýria*) y no la ley (*mè ho nómos*). Esto lo provocan los demagogos, pues en donde gobierna una democracia según la ley no existe el demagogo, sino que los mejores (*béltistoi*) ciudadanos están en la primera fila (*en proedríai*). Sin embargo, allí donde las leyes no son soberanas, surgen los

demagogos: el pueblo (*dêmos*) llega a ser un monarca, una unidad compuesta de muchos (*sýnthetos heîs ek pollôn*); pues los muchos son soberanos no uno por uno sino en conjunto (*oukh hos hékastos allà pántes*) … En efecto, tal pueblo, igual que si fuera un monarca, busca ejercer el poder solo (*monarkheîn*) para no gobernar de acuerdo con la ley, y se vuelve despótico de tal modo que a los aduladores se les tiene en gran estima. Una democracia de este género es análoga a ese tipo de monarquía llamada tiranía. Por ello también las costumbres que imperan son las mismas: ambos regímenes ejercen un poder opresivo sobre los mejores, los decretos tienen el mismo carácter que los edictos en la tiranía y el demagogo y el adulador son la misma figura y desempeñan similar papel… Los demagogos son responsables de que sean soberanos los decretos pero no las leyes, al presentar todos los asuntos ante el pueblo (*eis tòn dêmon*), pues sucede que ellos se hacen fuertes cuando el pueblo es soberano de todas las cosas (*dêmon pánton eînai kýrion*), y ellos de la opinión del pueblo, porque la multitud les obedece. Además, los que acusan a los magistrados dicen que es necesario que el pueblo decida (*tòn démon krínein*), y éste acepta la invitación complacido; así, todas las magistraturas se disuelven (*katalýontai pâsai hai arkhaí*)” (*Política*, 1292a 2-30).

Es evidente que en una democracia como la que se acaba de caracterizar la asamblea es el poder soberano, ya que política e institucionalmente el *dêmos* ateniense era siempre la *ekklesía*[223]. La soberanía de la práctica asamblearia era la que convertía al pueblo en esa especie de monarca colectivo que poseía el poder no en forma individual sino en conjunto. Pero en esta tarea no actuaba solo. En un contexto en que todos los asuntos eran resueltos por el pueblo, el demagogo resultaba ser un líder plebiscitario de asamblea que operaba de manera tal que su opinión, persuasión mediante, pudiera ser tomada por el pueblo como mandato a seguir (cf. Gallego 2003, 118-128, 149-152). Era también en la asamblea donde el pueblo tenía la capacidad para establecer decretos que supuestamente no se atenían a la ley. En rigor, la

contraposición que se señala usualmente entre decreto (*pséphisma*) y ley (*nómos*) tiende a destacar la fuerza inusitada adquirida por el pueblo en la medida en que era capaz de hacer, deshacer y rehacer las normas a su arbitrio[224], situándose por encima de las leyes vigentes, legislando sin ataduras y haciendo así que sus decretos fueran edictos, o mejor aún, que sus decretos fueran leyes[225]. Esta asamblea plebiscitaria era, pues, el operador práctico de la democracia ateniense.

La condena de Aristóteles a esta situación en que todos los asuntos estaban en manos del pueblo y los demagogos tenía su raíz precisamente en esto, puesto que conducía indefectiblemente a la peor *politeía* y, en el límite, impedía clasificar dicha situación conforme a alguna de las constituciones analizadas por el filósofo. El lugar que ocupa la ley implica adentrarse en la constitución de una comunidad y en la organización de sus magistraturas: *koinonía*, *politeía*, *nómos* y *arkhaí* son los diferentes aspectos de una *pólis* que Aristóteles prefería ver articulados en perfecta correlación, siendo el ciudadano una figura definida por la ley y, por este motivo, un sujeto de la ley[226]. La continuación del pasaje antes citado es esclarecedora:

> "Podría parecer razonable el que objetara que tal democracia no es una constitución (*politeían*); pues donde las leyes no gobiernan (*árkhousin*) no hay constitución. Es necesario que la ley gobierne todas las cosas en general y los magistrados (*tàs arkhás*) los casos particulares, y que la constitución decida (*politeían krínein*). De suerte que si la democracia es una de las constituciones, es evidente que una organización tal en la que todo se administra (*dioikeîtai*) mediante decretos (*psephísmasi*) no es una democracia legítima (*kyríos*), ya que no es posible que ningún decreto tenga alcance general (*kathólou*)" (*Política*, 1292a 31-37).

¿Cuál es la causa que lleva a Aristóteles a afirmar que aunque se trate de una *demokratía* no es una *politeía*, quitándole así el rango de constitución y, en consecuencia, desechándola como uno de los regímenes capacitados para

el ejercicio ordenado del gobierno? Éste es el único tipo de democracia en que la ley no tiene el poder efectivo, lo cual imposibilitaría la regulación de la multiplicidad de partes heterogéneas que conforman la comunidad.

La conclusión es clara: en una democracia en que la asamblea opera sin restricciones superiores o exteriores a sí misma como procedimiento de configuración política de la comunidad ya no se trata de una ciudadanía sujeta a la ley –que Aristóteles (*Política*, 1261a 32-1261b 6) entiende como sucesión ordenada de los ciudadanos en el ejercicio de los cargos (*arkhaí*)–, sino de un proceso de subjetivación en que la ley queda subsumida a la indeterminación de base del espacio plebiscitario, que Aristóteles percibe al analizar las magistraturas indefinidas (*aóristoi arkhaí*) (1275a 22-1275b 21). En efecto, cuando el *dêmos* se reúne en asamblea, cuando se configura en acto para debatir y decidir, no tiene encima de él ningún otro poder. Por eso para Aristóteles no hay constitución, pues se trata de una práctica de la soberanía que, como ya señalamos (cf. *supra*, Cap. 3), deriva en una situación anárquica. Por ende, este tipo de democracia se asocia a la anarquía a la vez que se opone a la constitución.

A la luz de los debates actuales, las censuras del pensamiento aristotélico parecen estar cercanas, como se verá, a la dicotomía entre república y populismo, o entre democracia institucional y democracia plebiscitaria[227], aun cuando los procesos contemporáneos por los cuales se llega a estos sistemas guarden poca relación con la Grecia antigua. El problema, conceptual antes que histórico, es que se privilegia una forma sobre la otra, una contra otra: la soberanía de la ley, como andamiaje institucional condensado en la letra de una constitución, versus la soberanía del pueblo, plebiscitada en acto en los momentos en que, con o sin liderazgos, el pueblo se presenta en el ágora, con el significado a la vez racional y pasional que pueblo connota cuando irrumpe sin mediaciones en la escena política, aunque esto solo ocurra episódicamente, y con el sentido preciso que ágora adquiere como lugar de reunión pública.

Entre democracia y república

En una nota de opinión publicada en un diario argentino, a raíz de los proyectos de ley enviados por el poder ejecutivo al poder legislativo para introducir reformas en el poder judicial, su autor proponía esta notable recomendación: "la república es un límite a la democracia" (Manili 2013)[228]. Planteada en estos términos, tal vez pocos asumirían esta suerte de consigna con reminiscencias platónicas y/o aristotélicas, según una de las traducciones habituales del vocablo *politeía*, el cual vimos aparecer en la *Política* de Aristóteles en contraposición con un tipo preciso de democracia. Así, el contraste entre ambos elementos no es nuevo y remite contemporáneamente a un extenso debate que arraiga en diferentes tradiciones de pensamiento, aunque pocas veces se vaya a buscar ciertas raíces en la cultura griega antigua.

Esta cuestión de los lazos muchas veces conflictivos entre democracia y república es abordada también por el historiador Romero (2012) en dos notas de opinión, ambas con el mismo título. En una de ellas, haciendo eje en la democracia conforme a la legitimidad política asentada en el denominador común de la voluntad del pueblo, se ponderan las características de la democracia institucional y la democracia plebiscitaria. En relación con la primera de estas formas, se asocia al liberalismo con la introducción de formas republicanas que otorgan preeminencia a la ley[229], la división de poderes y la garantía de los derechos del individuo por sobre los de cualquier norma o estado. En la conclusión de la nota Romero señala:

> "En la segunda mitad del siglo XX –apenas ayer–, se construyó en el mundo occidental un consenso que combinaba la tradición democrática pura y la liberal/republicana. Para muchos, es aún hoy un estándar ideal. Combina el principio de la soberanía del pueblo con el de la soberanía de la ley, la división de poderes, la representación, la pluralidad, el debate y la garantía de los derechos humanos".

En cuanto a la democracia plebiscitaria, esto es lo que afirma Romero (2012):

> "Pero desde fines del siglo XIX surgió otra variante, desplegada plenamente en la entreguerra y subsistente hoy en muchas partes. Combina otras ideas, derivadas de los mismos principios: pueblo homogéneo, líder, delegación, legitimación plebiscitaria –por elecciones o también mediante la presencia 'real' del 'pueblo' en la plaza–, junto con una unidad de doctrina y un relato teleológico que hacen posible tanto la comunión del pueblo como la delegación de su autoridad"[230].

Es en este punto donde la democracia se cruza con el nacionalismo, postula Romero (2012), y concluye: "Prolongando esta línea puede llegarse al fascismo, pero no solo a él. También a muchos populismos que extreman el principio democrático de la razón del pueblo y consideran lícito excluir o extirpar a los enemigos del pueblo, discursiva o físicamente"[231].

No vamos a pedir, ciertamente, que en una nota de opinión de poco más de 8.000 caracteres publicada en un diario se nos esclarezca sobre estos y otros tópicos que allí se enumeran. Pero la mención a tradiciones de pensamiento político y corrientes filosóficas es una buena excusa para desarrollar algunos criterios que creemos pertinentes tanto para discutir sobre la situación actual cuanto para hacer jugar elementos históricos en esta discusión. Entre las apoyaturas que plantea Romero (2012) para sostener su argumento destacamos la siguiente:

> "… En suma: democracia institucional o democracia plebiscitaria de líder. Tras estas dos interpretaciones hay tres nociones distintas de lo que es 'pueblo'. En un caso, el pueblo deriva de la noción de individuo, libre, racional y esencialmente igual a los otros individuos, en razón y en derechos. En la metáfora de Rousseau del contrato social, el conjunto de individuos realiza un contrato político que instituye la sociedad".

Dicho de otro modo, la democracia institucional tiene como fundamento

un pueblo integrado por individuos que preexisten a dicho pueblo, que parece ser solo un efecto del contrato. Esta nota de opinión, a la que volveremos, sintetiza para un público cotidiano lo que su autor ha expresado de modo más extenso en diversos textos. En un artículo reciente, Romero (2010, 16) alude a los límites de la democratización política a partir de 1912 con la Ley Sáenz Peña, destacando como un factor relevante "la difícil coexistencia, en tiempos de normalidad institucional, entre las prácticas democráticas por una parte, y las instituciones de la república y los principios del liberalismo político, consagrados por la Constitución, por otra". A lo largo de dicho artículo encontramos los fundamentos del autor para explicar y desplegar lo que esta cita indica, resaltando la tensión entre democracia institucional y democracia plebiscitaria (¿forma sutil de remitir a la república como límite de la democracia?). Las conclusiones de Romero (2010, 95-96) son gráficas respecto del campo en que se plantea el asunto:

> "Una cuestión resume los problemas de la institucionalidad republicana: la efectiva vigencia de la normativa constitucional acerca de la división y equilibrio de los poderes, o su concentración y uso arbitrario por el Poder Ejecutivo. En la primera mitad del siglo XX, uno de los corolarios paradójicos de la pretendida *república verdadera* fue una versión plebiscitaria del autoritarismo presidencial[232]. En las décadas posteriores a 1955, casi nadie extrañó las perdidas prácticas republicanas: ni los militares, ni las corporaciones, ni los revolucionarios. Desde 1983, la institucionalidad republicana se ubicó en el centro de la democracia a construir, pero luego de los años iniciales, y al ritmo de las crisis, se impuso el estilo concentrado, autoritario y arbitrario, consentido por los otros poderes… Entre los que tienen opiniones definidas, hay quienes piensan que las instituciones republicanas son un lastre y quienes consideran que son indispensables. Para los primeros, son una limitación, un obstáculo para la acción de quienes han recibido un mandato directo del pueblo. Reúnen el argumento de la voluntad popular unánime, transferida

al jefe, con el de la democracia real, siempre limitada por la formal. Este argumento, raigal en el peronismo, ha calado hondo en la cultura política. Para los segundos, la concentración del poder es mala en sí misma, cualquiera sea la causa aducida, y la mejor forma de contrarrestarla es aplicando la normativa constitucional de la división de poderes… La experiencia democrática argentina ha oscilado entre la variante plebiscitaria y la institucional. Los reformistas de 1912 aspiraron a construir esta segunda versión, con sufragio transparente, partidos orgánicos, representación amplia y debate de ideas, pero finalmente, con Yrigoyen y con Perón, se impuso la primera variante. Luego, el debate fue por otros rumbos y la democracia dejó de ser una cuestión relevante. En 1983 hubo un amplio acuerdo para construir una democracia institucional, pluralista y consensual. El resultado ha sido un híbrido, y cada vez se ven aflorar más los viejos elementos plebiscitarios”.

A mi entender, los principios entre los que oscilan estas situaciones no serían otros que los de la soberanía del pueblo y la soberanía de la ley. Según Romero, la primacía del primero de los principios sin el adecuado límite de la república implicaría una democracia plebiscitaria que conlleva la posibilidad, generalmente confirmada, de un liderazgo autoritario. En cambio, la primacía del segundo de dichos principios se piensa como un adecuado equilibrio que combina a ambos, soberanía del pueblo y soberanía de la ley, como ya hemos visto a partir de una de las notas de opinión de Romero. Desde su perspectiva, la democracia plebiscitaria supone desequilibrio entre los poderes y primacía de uno de ellos mientras que la democracia institucional implica equilibrio y combinación adecuada de los poderes, siendo la democracia institucional la vara de control republicano para sí misma y para la democracia plebiscitaria[233].

Salvando las distancias, las críticas al liderazgo autoritario que emerge en esta última, investido por la soberanía del pueblo con una autoridad que lo pondría por encima de las normativas institucionales, no parece ser muy

diferente de los reproches planteados por Aristóteles con respecto a la democracia en que los demagogos conducen al pueblo a decidir decretos que son soberanos por encima de la ley, a punto tal que este régimen político queda asociado con la tiranía. En esta derivación, como ha explicitado Romilly (1975, 193-198), la secuencia que se constituye lleva de la democracia a la anarquía y de ésta a la tiranía, como lo afirma abiertamente Platón (*República*, 562a), como no podía ser de otra manera: en cuanto a su origen, dice el filósofo, la tiranía procede de la democracia, en la medida en que el exceso de libertad que predomina en ésta conduce a la anarquía, que se manifiesta finalmente en el hecho de que, ante la menor apariencia de entorpecimiento, los ciudadanos se indignan y se rebelan, sin tomar en cuenta en modo alguno las leyes vigentes para que nadie pueda ejercer el menor control sobre ellos y sus acciones; a partir de esto se llega a la tiranía (*República*, 562b-563e). El autoritarismo del líder junto con la masa popular se colocarían así en el lugar de la ley fundamental. Por esta vía se llega a la comprobación de que las invectivas contra la democracia entre los antiguos griegos se asemejan a las diatribas contra el populismo en la actualidad.

Voluntad general, potencia de la multitud

Vayamos ahora hacia otro de los aspectos del texto de Romero (2012), quien realiza un breve recorrido por las vertientes intelectuales de estas formas de democracia y su articulación con otras tradiciones, tales como: el liberalismo, el socialismo y el nacionalismo. “Dejo de lado –dice el historiador– la cuestión del socialismo y de la igualdad social”. Si bien es cierto que la igualdad social ha sido una de las cuestiones que el socialismo ha puesto de relieve, en relación con la democracia este problema no se reduce a las ideas igualitarias que el socialismo pudo haber aportado, sino que también forma parte del pensamiento filosófico moderno a partir del cual se desarrollaron posteriormente las corrientes liberales.

Tal vez fuera por este abandono del problema de la igualdad en relación con la democracia en los debates recientes que García Linera (2005, 27), vicepresidente de Bolivia, planteaba la existencia de una "interpretación procedimental de la democracia cuya principal preocupación es el seguimiento de la formación local de instituciones políticas de corte liberal representativo similares a las que existen en otros Estados modernos". Se trata de una concepción que ve a la democracia como un conjunto de instituciones y procedimientos y que…

> "… viv[e] el actual período de turbulencia democrática de la sociedad como un tipo de 'agujero negro' donde las 'leyes' de lo democráticamente correcto han colapsado. Pero no solo eso. Esta mirada evolucionista elude abordar dos elementos fundamentales para cualquier interpretación sustantiva de la democracia, a saber: la participación de la sociedad en los asuntos públicos y la producción de la igualdad que, desde la Grecia clásica hasta nuestros días, es el núcleo fundante del hecho democrático".

Es precisamente desde esta perspectiva que hemos remitido al pensamiento griego, y es también desde la misma que podemos abordar algunos aspectos del pensamiento moderno, como el de Rousseau en *El contrato social* (1762) y su relación con la idea liberal del conjunto de individuos libres que a través de un contrato instituye la sociedad. Ciertamente, Rousseau formula el contrato en estos términos: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes". Ahora bien, el paso posterior que plantea Rousseau, con consecuencias sobre cómo entender la democracia, es que si la definición del pacto se ciñe a lo esencial, "cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo". Ya no se trata de una simple sumatoria de individuos, por más que este sea el punto de partida del razonamiento y por más que, en

el caso de que el pacto sea violado, la libertad convencional se diluya y se vuelva a la libertad natural (Rousseau 1762, 27, 29-30 [lib. I, cap. 6] = 1988, 14-15).

Lo que principalmente interesa aquí es la suprema dirección de la voluntad general, que evidentemente conforma junto a la idea de soberanía un único concepto, puesto que, dice Rousseau (1762, 48-50 [lib. II, cap. 1] = 1988, 25-26), “no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo”. Esto ocurre porque la voluntad general tiene por principio la igualdad, dado que si el pueblo prestara obediencia a una autoridad en ese mismo acto perdería su condición de pueblo y se disolvería, porque si hay un amo ya no hay soberano y así el cuerpo político queda destruido. De esta manera, la soberanía reside en la igualdad del cuerpo político, es decir, en la imposibilidad de establecer un orden jerárquico sobre él, salvo que se agote su capacidad de ejercer la voluntad general[234]. La singularidad del cuerpo político como ser colectivo consiste en “representarse” a sí mismo, en actuar por su propia cuenta sin apelar a encarnaciones externas del poder. En consecuencia, dice Rousseau (1762, 214 [lib. III, cap. 15] = 1988, 94), “la soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio”.

La condición necesaria para que no se agote esta productividad soberana de la voluntad general es que siga vigente la capacidad del sujeto político de no delegar ni hacerse representar[235]. Como argumenta Rousseau (1762, 51 y n. * [lib. II, cap. 2] = 1988, 26 y n. 1): “Por la misma razón que la soberanía es inalienable, también es indivisible. Porque la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente la de una parte de él”. Y, ante esto último, precisa: “Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero sí es necesario que se cuenten todos los votos;

cualquier exclusión formal anula la generalidad". Aclarado este punto, Rousseau señala finalmente que cuando la voluntad es general, la declaración de esa voluntad es un acto de soberanía y tiene fuerza de ley. Pero si no se trata de la voluntad general, entonces es solo una voluntad particular, un acto de magistratura.

Desde esta perspectiva la idea de magistratura se asocia a una voluntad particular y se opone al concepto de voluntad general, que claramente se liga a la existencia de un cuerpo colectivo que puede o no ser unánime (y en general no lo es) pero que para ser genérico no puede excluir a nadie de la toma de decisión. Toda magistratura se halla así definida por el carácter particular de la voluntad que encarna. A partir de Rousseau, se comprende por qué magistratura y soberanía popular se oponen: mientras que aquélla implica un procedimiento de exclusión, ésta en cambio no puede excluir ningún voto. Pero no se trata de unanimidad, sino de un cuerpo que tiene en la división el mecanismo productor de su voluntad general[236].

Ahora bien, en la medida en que el ejercicio de la voluntad general es un acto de soberanía que tiene fuerza de ley, aquí se abriría una contradicción entre la soberanía del pueblo y la soberanía de la ley. Como indica Badiou (1999, 383), en Rousseau esto implica la presencia activa de una dualidad, que es al mismo tiempo una división: "El *ciudadano* designa en cada uno su participación en la soberanía de la voluntad general, el *sujeto* designa la sumisión a las leyes del estado" (cf. Rousseau 1762, 207 [lib. III, cap. 13] = 1988, 91). El otro elemento fundamental que Badiou destaca se refiere al carácter igualitario de la voluntad general. Pues la voluntad particular tiende a privilegiar los intereses particulares mientras que la voluntad general tiende a la igualdad que se expresa en la ley como su resultado, pero que en su consecución Rousseau (1762, 76-77 [lib. II, cap. 6] = 1988, 37) plantea del siguiente modo:

> "Cuando todo el pueblo decreta sobre sí mismo, solo se considera a sí mismo, y si se establece entonces una relación es del objeto en su totalidad,

> considerado bajo un punto de vista [pueblo], al objeto en su totalidad bajo otro punto de vista [ley], sin ninguna división del todo. Por lo cual la materia objeto de decreto es general, al igual que la voluntad que decreta. A este acto es al que yo llamo una ley”.

Muchos han creído ver en este y otros postulados de Rousseau un carácter “totalitario” que convendría rápidamente dejar de lado para dar paso a una versión edulcorada de Rousseau como simple fuente del liberalismo. Cierto es que el propio Rousseau se encarga de eliminar la indiscernibilidad igualitaria intrínseca de la voluntad general, ligada a su carácter irrepresentable, indivisible e inalienable, a través de un mecanismo que va a permitir representar la voluntad general y, por tanto, alienarla y dividirla (cf. Badiou 1999, 381-391).

Sin embargo, en Rousseau (1762, 224-225 [lib. III, cap. 17] = 1988, 98) la acción colectiva, colocada en el centro de la política a partir del concepto de voluntad general, no adquiere un tratamiento acabado, aun cuando indique que se puede pasar del acto legislativo de la voluntad general del pueblo a la designación de un gobierno ejecutivo democrático:

> “La dificultad consiste en comprender cómo se puede hablar de acto de gobierno antes de que el gobierno exista, y cómo el pueblo, que es soberano o sujeto, puede llegar a ser príncipe o magistrado en ciertas circunstancias; se trata de una de esas asombrosas propiedades del cuerpo político que le permiten conciliar operaciones contradictorias en apariencia; y que dan lugar a una conversión súbita de la soberanía en democracia, de modo que, sin ningún cambio sensible y solamente por una nueva relación de todos a todos, los ciudadanos, convertidos en magistrados, pasan de los actos generales a los particulares y de la ley a la ejecución”.

Además del carácter completamente portentoso de este proceso (asombrosa propiedad; operación contradictoria en apariencia; conversión súbita), el

hecho es que la voluntad general da paso de esta manera a los actos particulares propios de una magistratura. Obsérvese que es en este plano donde aparece la democracia, según Rousseau, no en el de la voluntad general. Dicho de otra manera, la posibilidad de ligar democracia institucional y pueblo no se da sin forzamientos (sobre la base de la noción de individuo, libre, racional y esencialmente igual a los otros, en razón y en derechos, quienes se aúnan como un conjunto de individuos que realiza un contrato político que instituye la sociedad), no solo porque en Rousseau se pasa casi mágicamente de la soberanía de la voluntad general a los actos particulares de los magistrados en una democracia, sino porque en su concepción la democracia viene en segundo lugar con respecto a la voluntad general como soberanía que se ejercita sin delegación alguna.

Como han puesto de relieve avezados especialistas, hay una relación evidente entre el pensamiento de Rousseau y el de Spinoza, del cual aquél se nutre aun cuando lo condene al silencio[237]. Spinoza plantea en la *Ética* (III, §§ 6-8 = 1958, 110-111 [= 1677, 102-103 = 1843, 278-279 = 1925a, 146-147]) el concepto de *conatus*, que consiste, dicho de una manera elemental, en la potencia de un elemento cualquiera que se esfuerza por perseverar en su ser[238]. Según Wolin (1996), Spinoza estaba especialmente interesado en relacionar dicho concepto con su noción de *multitudo*, que permite identificar a la muchedumbre con una fuerza elemental cierta. Esta potencia corporizada colectivamente por la multitud se encuentra, sin embargo, limitada por su psicología y, en consecuencia, ligada a la *imaginatio*, es decir, la superstición, la religión, la fantasía, etc., que mantienen a la multitud en un estado de ignorancia y sin posibilidad de ascenso al nivel de la razón, dejándola vulnerable a las emociones intempestivas –que la conducen al conflicto, la violencia y otras formas de desorden social– y haciéndola oscilar entre el miedo y la esperanza. Pero si la multitud establece instituciones propias, concluye Wolin, puede adquirir una mentalidad que implique un pensamiento racional.

Según Spinoza, la multitud está capacitada para desprenderse de la posición de obediencia a una autoridad mediante las facultades de la imaginación. Para ello se necesita un fortalecimiento del poder de todos los hombres asociados de modo que no tengan que renunciar a su autodeterminación (cf. Balibar 1993). Esto solo es factible si la multitud ordinaria (*communis multitudo*) ejerce el poder colectivamente (*collegialiter*), que es lo que la democracia permite, ya que en ella se desarrolla la máxima potencia individual y social, una potencia de toda la comunidad que se autogobierna a partir de la igualdad[239]. Como explica Spinoza en el *Tratado teológico-político* (XVI, §§ 25-26 = 1986a, 338 [= 1670, 179 = 1846, 211 = 1925b, 193]):

> "Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad sin que ello contradiga al derecho natural (*naturalis iuris*), a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee (*potentiam*), de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema (*summum imperium*), a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad (*societatis ius*) se llama democracia; ésta se define, pues, la asociación general de los hombres, que colegialmente (*coetus universus hominum, qui collegialiter*) posee el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley (*nulla lege teneri*), sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho".

Este poder soberano no está limitado por ley alguna sino que todos los que se incluyen en él están obligados a obedecerle, sin que por esto cada individuo se vea forzado a transferir a otro su propio derecho de un modo tan definitivo que le impida ser consultado. En cualquier caso, lo cede a la

comunidad entera de la que forma parte y por ello todos siguen siendo iguales, en la medida en que todos deben hacer lo mismo, puesto que en caso contrario no habría pacto o éste dejaría de ser un acuerdo igualitario[240]. Negri (1993, 191-202; cf. 2000, 37-89, 128-138) plantea que este poder absoluto asimilado a la democracia no implica una transferencia de derechos sino un desplazamiento de potencias; no hay destrucción sino una compleja trama de organización de los antagonismos. Podría argüirse que para Spinoza la potencia de la democracia no radica en la anulación de los conflictos en favor de un pacto armonioso y consensual sino en que el acuerdo sea un emergente siempre provisorio de las luchas[241].

Este hecho clave, planteado claramente por Balibar (1985, 78-90), permite concluir que el cuerpo político solo existe bajo la amenaza latente de la guerra civil. Las causas de la disolución del cuerpo político resultan así enteramente inmanentes a la propia constitución de dicho cuerpo y no expresan otra cosa que una cierta relación contradictoria entre las potencias que lo componen. En este dominio, dice Balibar, vemos aparecer la potencia de la multitud, fuerza tanto de discordia cuanto de concordia. Una multitud capaz de gobernarse por sí misma implica la democracia como modo de existencia ya equilibrado; pero este equilibrio dista mucho de ser estático, es el resultado de una obra común. Conforme a esto, el “alma” del cuerpo político no implica una representación sino una práctica que conlleva la cuestión de la decisión. De lo que hablamos, ciertamente, es del trabajo dinámico de la división en el seno del pueblo y de la toma de decisiones. Y es aquí donde se halla la posibilidad de compatibilizar las nociones de voluntad general y potencia de la multitud: ambas implican un ejercicio pleno de la soberanía por parte del pueblo, sin que por ello quede anulado el antagonismo. En el caso de la voluntad general, porque incluye a todos, es genérica pero no es unánime. En el caso de la potencia de la multitud, porque se constituye colectivamente a partir de no excluir, todo lo contrario, la resistencia activa de los contrapoderes que luchan dentro del cuerpo político.

Por consiguiente, en el pensamiento que se suele considerar como el punto de partida de las posteriores elaboraciones liberales del individuo y la democracia, el poder de la multitud o la voluntad general resultan configuraciones mucho más inmanentes que la relación de trascendencia jerárquica que se plantea bajo la idea de representación de la voluntad general, delegación del poder en una magistratura, la ley como regulación de los estados de ánimo volubles del pueblo; dicho de otra manera, el atisbo plebiscitario, si podemos llamarlo así en el contexto de estos dos pensamientos, tiene tanta o más fuerza que el atisbo institucional. En rigor, tanto en Spinoza como en Rousseau puede distinguirse entonces un sentido plebiscitario fuerte, en la medida en que la ley no regula la soberanía del pueblo sino que es su efecto, que el pueblo siempre puede reactualizar por su capacidad como cuerpo político. La combinación del principio de la soberanía del pueblo con el de la soberanía de la ley según la tradición democrática pura y la liberal/republicana no se da sin forzamientos, aun en aquellos pensadores que suelen ser considerados como el punto de partida del liberalismo político.

La potencia de la democracia

En nuestro recorrido por las ideas de Rousseau y Spinoza hemos visto aparecer las referencias, en el caso del primero, a una vuelta a la libertad natural (que evidentemente implica un estado previo a la existencia social) en caso de producirse una ruptura del pacto social, y, en el caso del segundo, a una no contradicción entre derecho natural y sociedad en la medida en que el pacto social transfiere a esta última el supremo derecho natural a todo. Ahora bien, según Deleuze (2008, 81-87), en el pensamiento moderno el derecho natural es previo al derecho social y la base de esta disposición es la potencia, todo lo que se puede hacer. En esta línea se inscriben, entre otros, Hobbes y Spinoza. Esta es la transformación que introduce, sobre todo, el primero

cuando plantea la definición del derecho natural a partir de la potencia: todo lo que alguien puede, eso es su potencia[242]. En teoría, esto supone una prelación del estado de naturaleza con respecto al estado social. En efecto, este último entraña restricciones, interdicciones, limitaciones a la potencia, en la medida en que hay cosas que pueden hacerse pero quedan socialmente prohibidas. La potencia inherente al derecho natural no se despliega según todo lo que puede en el ámbito social. La vida en sociedad supone limitar la potencia.

Antes de que las ideas de Hobbes subviertan radicalmente la concepción vigente, la línea de pensamiento de los antiguos, desde Platón y Aristóteles hasta el enfoque cristiano de santo Tomás pasando por la reflexión fundamental de Cicerón, hace hincapié, según Deleuze (2008, 78-81; cf. Miceli 2012, 114-117 y n. 32), en que el derecho natural se enuncia en segundo lugar, teniendo la primacía el derecho social; aquél no remite, pues, a un estado anterior a la sociedad. El derecho natural se define a partir de la esencia de algo. Si la esencia del hombre es ser racional, entonces esto estipula su derecho natural: ser racional, prosigue Deleuze, es la ley de su naturaleza, cuya realización solo es posible en una buena sociedad, que es aquella en que la esencia se concreta. La matriz que rige esta disposición de las relaciones es la obligación, lo que se debe hacer. Como muestra Miller (1996, 879-880), Aristóteles se inscribe en esta línea de pensamiento, pues para él los derechos políticos no se derivan de derechos naturales preexistentes sino que se configuran dentro de la sociedad que es la *pólis*.

Esto implicaría que el derecho natural solo podría desplegarse a partir de la existencia de la sociedad, aunque persisten las discusiones que advierten hasta qué punto es posible plantear, en Aristóteles particularmente, la presencia de una concepción que pueda calificarse de derecho natural[243]. Si, siguiendo el esquema de Deleuze, Aristóteles debiera ser inscripto en la idea de obligación que recorre el pensamiento antiguo hasta el cristianismo medieval, sin embargo, el filósofo griego parece hacer lugar a la potencia en

lo que a la democracia se refiere, aun cuando sea para criticarla. En efecto, lo que dejaría ver Aristóteles es que en la democracia al poder hacer lo que se quiera, o al desearlo, la cuestión ya no pasaría por la obligación de obedecer la ley sino por la potencia de hacerla. Veamos los detalles de esta perspectiva.

De acuerdo con Platón (*República*, 557b), en la democracia hay un exceso de libertad (*kaì eleutherías… mestè kaì parresías*) puesto que otorga el poder de hacer lo que se quiera (*exousía… poieîn hóti ti boúletai*), una potestad que puede igualmente considerarse como un abuso de autoridad, según el sentido del pasaje y una de las acepciones de *exousía*. En un pasaje en que la idea de *exousía* no aparece, pero cuyo sentido opera como horizonte[244], Aristóteles acuerda con esta visión platónica (*Política*, 1317a 40-b 17): la base de la democracia es la libertad (*eleuthería*) que junto a la igualdad aritmética (*tò íson… katà arithmón*) conducen necesariamente a la soberanía de la multitud; al ser más numerosos, los pobres son más poderosos que los ricos tornando soberana la opinión de la mayoría; a este rasgo se suma el hecho de que la libertad democrática implica el hecho de vivir como se quiera (*tô zên hos boúletaí tis*); de esto se deriva que esta democracia tiene la aspiración de no ser gobernada por nadie (*tò mè árkhesthai… hypò medenós*), evidenciando su carácter anárquico. Aristóteles intentará en tres oportunidades atenuar la anarquía implícita en este *mè árkhesthai hypò medenós* con su conocida idea de gobierno por turno (*Política*, 1317b 2-3, 15-16, 19-20; cf. Miller 1996, 900-901).

A mi entender, esta cualidad de la democracia, su libertad excesiva, genera en cierta medida una concepción en la que la potencia de los individuos, esto es, de los ciudadanos, ligada al derecho natural, es posible gracias al entorno del derecho social. En este punto, es posible plantear una articulación entre la visión aristotélica y la que desarrollará Spinoza respecto de la democracia. Pero a diferencia de Aristóteles, que reconoce la potencia de una democracia en que la multitud de ciudadanos tiene la soberanía de hacer lo que le parezca pero critica sus consecuencias, la perspectiva spinozista verá sus efectos de

manera provechosa.

Ciertamente, Spinoza es de los primeros entre los pensadores modernos que pondera positivamente la democracia. La introducción de la democracia como expresión del derecho social va a generar ciertos trasvases importantes entre este ámbito y el derecho natural. Como se vio en el *Tratado teológico-político* (XVI, §§ 25-26 = 1986a, 338 [= 1670, 179 = 1846, 211 = 1925b, 193]), en primer lugar, Spinoza señala que el derecho natural no queda impugnado sino que es en la sociedad donde éste ahora radica, con un carácter supremo y totalizador: la potencia queda atribuida a la sociedad, a todo lo que ella pueda. En segundo lugar, esta potencia desarrollada en el estado social no tiene interdicciones ni prohibiciones, no tiene ninguna ley que la limite; por eso su poder es soberano. Este derecho natural supremo de la sociedad (*summum naturae ius in omnia*) es, valga la redundancia, el derecho social que se denomina democracia, atribuido a la comunidad que ejerce colectivamente el poder, esto es, su potencia.

De esta manera, Spinoza parece retomar a los antiguos al instalar el derecho natural en el seno de lo social, asumiendo de forma positiva la potencia de la multitud implícita en la democracia. Así se desprende del *Tratado Político* (II, § 15 = 1986b, 92-93 [= 1677, 275 = 1844, 58-59 = 1925b, 281]) donde Spinoza termina incluso atenuando el derecho humano natural (*ius humanum naturale*) sustentado en el poder autónomo de cada individuo, que puede siempre toparse con otro con una potencia superior que anula su autonomía; no solo le quita el estatus de derecho catalogándolo de opinión (*opinione*), sino que además incluye en este contexto la necesidad de la ayuda mutua (*mutuo auxilio*). El derecho natural ya no antecede al derecho social sino que se subordina a este último. El corolario despeja toda duda:

> “Concluimos, pues, que el derecho natural (*ius naturae*), que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes (*iura communia*)… Pues… cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si

justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles".

La primacía popular

El pueblo soberano o la ley soberana. La combinación consensual entre ambas formulaciones, que según Romero se habría logrado en la segunda mitad del siglo XX en el mundo occidental, denota a nuestro entender que el consenso solo resulta posible si se instaura como imperio de la ley, esto es, de las instituciones de una república, que subordina la soberanía del pueblo. Romero (2012) plantea este punto a través de una muy clara toma de partido:

> "Todo gobierno que pueda mostrarse como la expresión de la voluntad popular tiene derecho a la legitimidad democrática. La democracia contiene muchas variantes, algunas de ellas xenófobas, autoritarias y otras cosas. La democracia institucional no es necesariamente más democrática o más verdadera que la plebiscitaria. Solo hay una cuestión de valores, que son subjetivos. En lo personal, la democracia institucional es la que a mí me gusta, aquella por la que estoy dispuesto a luchar".

Sin embargo, hay una cuestión que nos parece importante no perder de vista: lo central es percibir que el pueblo se manifiesta como sujeto político frente a lo institucional allí donde lo institucional es el modo de una carencia, que al no ser resuelta exacerba la dominación (cf. Laclau 2005a, 97-103). Se dirá que en esta versión el problema radica en qué se entiende por pueblo, cuestión que enseguida veremos. Otra cuestión importante a no perder de vista es que las instituciones, lo mismo que las leyes, no son neutras, son producciones históricas, que implican según Foucault (2000, 53, 56), apelando a la inversión de la máxima de Clausewitz, "el principio de que la política es la guerra continuada por otros medios"[245]. Es por eso que lo que

aparece como consenso recubre en verdad, dice Foucault, que "la ley no es pacificación" en la medida en que "la guerra es el motor de las instituciones y el orden". Tal vez exista en lo que Romero denomina democracia plebiscitaria no un desapego por lo institucional sino el reconocimiento, a veces implícito otras explícito, de esta guerra subyacente detrás de todo consenso institucional, del mismo modo que en Rousseau la voluntad general implica la división o que en Spinoza la potencia de la multitud implica la lucha, una y otra como aspectos inherentes a la constitución del cuerpo político. La democracia institucional parece dejar de lado no solo el hecho de que las instituciones son dinámicas, históricas, modificables, creadas o recreadas con otras formas y funciones, sino sobre todo los conflictos que subyacen, muchos de ellos plasmados en diferentes aspectos del ordenamiento constitucional, pero otros sin instrumentación institucional durable, precisamente porque la política es la continuación de la guerra. El desfondamiento de nuestro estado-nación con la crisis del 2001-2002, conforme a la lectura de Lewkowicz (2002; 2004), afecta en forma definitiva el modo en que se concreta la presencia del pueblo en la plaza o en la calle así como las interrelaciones entre lo plebiscitario y lo institucional, incluyendo el mayúsculo problema de cómo entender el estado actual.

Para concluir, plantearemos una cuestión que merecería en sí misma todo otro desarrollo, pero que tal vez encierre una clave de esta contraposición entre una democracia y otra, o entre democracia y república. Nos referimos a la ambigüedad del término pueblo, comparable a la existente en la idea de *dêmos* y también en la de *populus* en la Antigüedad clásica. ¿Qué pueblo es el que da legitimidad a la democracia institucional o a la democracia plebiscitaria? ¿Cuál es el que se apega a la ley y cuál el que pone en acto su soberanía? El problema radica en que pueblo designa tanto el conjunto de los ciudadanos como una parte de esta totalidad. Como hemos visto (cf. *supra*, Cap. 1), el equívoco en torno a este término pone de relieve que la política se vuelve una capacidad del pueblo, en la medida en que nombra ambiguamente

a toda la comunidad o a la clase de los pobres, a la reunión plebiscitaria o a la ley constitucional instituida. Pueblo designa entonces el disloque irresoluble que opera en el interior del cuerpo político, la inconsistencia de una situación que solo se puede determinar en cada contingencia. El pueblo es el nombre de una torsión cuyo sentido se determina en cada acto de decisión.

En este contexto, puede contraponerse la idea aristotélica de que la *demokratía* en que el pueblo es soberano no es una *politeía* con la propuesta del joven Marx (2002, 99) en cuanto a que “la democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones”. Si la democracia adquiere esta dimensión es porque previamente Marx ya ha introducido al “*dêmos* total” como sujeto genérico, igualitario, cuya fuerza no puede ser otra que su capacidad política real[246]. Por ende, la democracia está en exceso respecto de la constitución, no se confunde con la república, cuya organización institucional es siempre una producción objetivada del sujeto que es el *dêmos*, que puede reconfigurarla en cada acto soberano en que se manifiesta[247]. Así pues, la *demokratía* resulta ser el significante en el que se sostiene, entonces, la configuración del *dêmos* como sujeto político, dicho esto de un modo performativo, y lo mismo puede sostenerse respecto de la articulación entre pueblo y populismo, conforme a las equiparaciones que hemos visto en este capítulo.

Conjugando las distintas líneas de reflexión que hemos desplegado a lo largo de estas páginas, en la Conclusión trataremos de retomar los diferentes ejes de pensamiento respecto de la anarquía de la democracia en la Atenas clásica, y otras situaciones comparables, intentando ponderar en qué medida esto repercute en la comprensión de un conjunto de experiencias recientes.

Conclusión
La anarquía de la política democrática

A lo largo de este libro, la sentencia de Platón en *República* (558c) en cuanto al carácter anárquico de la democracia se ha considerado como una suerte de síntesis, más elaborada y radical que cualquier otra formulación disponible, de un argumento que los críticos del poder popular comenzaron a blandir casi en los inicios mismos de la democracia ateniense: la actuación del pueblo en la asamblea, al no subordinar sus decisiones a poder superior alguno, no solo produce malas decisiones sino que, sobre todo, lleva a la ciudad al desorden, al libertinaje y, en definitiva, a la anarquía. Nuestro punto de partida ha consistido en invertir la carga de la prueba platónica, y en general oligárquica, con sus críticas sin miramientos a la democracia y, por consiguiente, considerar de forma positiva la anarquía democrática, en tanto en cuanto esto manifiesta que el reproche de la élite se dirigía contra la existencia misma de un poder efectivo del pueblo sin otra autoridad por encima suyo que la de sus propias decisiones.

Las críticas a la democracia por ser anárquica son, pues, un ataque al poder del pueblo por el hecho mismo de osar hacerse cargo de las decisiones políticas, asumiendo estas posturas reactivamente que el pueblo decide siempre mal. Para poder ser aceptada como un sistema político la democracia debió desembarazarse de aquello que en sus orígenes su propio nombre enunciaba: debió olvidar el *krátos*, neutralizar la fuerza del *dêmos*, demostrar que la organización que ofrecía a la sociedad se asentaba en la *arkhé*, a la vez principio de orden y autoridad.

En *República* (557a) Platón también afirmaba que la democracia era la

consecuencia de la victoria de los pobres. No lo decía para adherir a esa situación sino para criticarla y, a la vez, desnudar una verdad de la democracia que los propios demócratas parecían acallar: una victoria implica una guerra ganada. En la actualidad, esta aserción es más compleja, pues claramente muchas democracias contemporáneas son, en realidad, oligarquías de los ricos, por seguir usando la noción acuñada por los antiguos griegos, aunque obviamente ellos no la aplicaban a la democracia sino a la oligarquía *stricto sensu*. Se trata de un modo de hacer cesar la fuerza del pueblo que la idea de democracia originariamente expresa, lo cual implica al mismo tiempo una subordinación al mando de quienes se consideran naturalmente autorizados para gobernar. Esto solo ha sido posible por el vaciamiento de sentido sufrido por la idea de democracia, por su alejamiento de la anarquía, por la instauración de una república oligárquica que organiza su poder como la representación del pueblo (Rancière 2006, 75-101).

Retomar a Platón contra Platón ha sido un punto de partida adecuado porque no se trata de que una democracia sea un sistema donde se escuchen todas las voces, para llegar al anhelado consenso que los adoradores de la paz social proponen como panacea a condición de que imperen las leyes de la constitución, que garantizan el funcionamiento de las instituciones de la república, esto es, la oligarquía que representa al pueblo para que no delibere ni gobierne sino a través de sus representantes. En verdad, muchos sostienen que se deben escuchar todas las voces cuando rige una oligarquía de los ricos; pero cuando esto no ocurre, cuando mínimamente una experiencia abre una posibilidad de que se verifique la aserción platónica respecto de que la democracia es la victoria de los pobres –toda una grieta en la permanencia de la dominación–, la denigración estalla en diatribas exaltadas: autoritarismo, tiranía, fascismo[248].

Por eso, solo puede ser posible escuchar todas las voces cuando se verifica que la democracia es la victoria de los pobres, por la igualación que esto habilita, por la posibilidad de que el pueblo como una parte del conflicto se

proponga como la totalidad que contiene a las partes en conflicto; mientras esto no sucede, tenemos una oligarquía de ricos. Mal que les pese a muchos, las denigradas experiencias del populismo, aun con todas sus falencias, han sido momentos únicos en los que pudo efectuarse algo así como una democracia sostenida por la victoria de los pobres. Por ende, para desalojar a la democracia de los pobres victoriosos, la oligarquía de los ricos no tuvo más remedio que abandonar o vaciar de sentido la idea de democracia y la política, asociar las experiencias populares con la tiranía, denigrarlas por anárquicas y embanderarse con los valores de la república y la moral que la constitución condensaría. Bien mirado, la democracia es anárquica toda vez que se funda sobre un principio igualitario, toda vez que se interrumpe la posibilidad de apelar a un orden jerárquico o a una autoridad, toda vez que el *krátos* del pueblo no queda supeditado al control de una *arkhé* superior.

Ahora bien, apropiada la idea de democracia para la designación de un sistema político adecuado para la gestión de la dominación de una oligarquía social, económica, política y cultural inherente ya al capitalismo, en ciertas experiencias, incluso muy recientes, la denigración de la presencia política de los pobres como significación partidaria de pueblo no se ha operado mediante el abandono de la idea de democracia sino mediante el remplazo del significante democracia por populismo, para designar lo que la politización del pueblo ha producido. Algunas formulaciones burdas, pero que desnudan la intención de sus embates, han contrapuesto democracia con república, mostrando como un Platón redivivo lo que la soberanía del pueblo tendría de excesivo con respecto a la necesidad de permanencia del imperio de la ley y la regla constitucional –solo mutable de manera muy controlada por parte de aquellos que se consideran a sí mismos como naturalmente depositarios del saber político y del control de la legalidad institucional–. En otros casos, en el resignado sosiego de una reflexión marcada por los momentos de auge del poder popular convalidados a través de procedimientos indiscutiblemente legítimos, conforme a las pautas de la constitución que dicen defender, el

planteamiento es más sutil: existirían dos vertientes de la democracia, con sus respectivas tradiciones operando detrás; una sería la democracia institucional apegada a las leyes de la constitución; otra sería la democracia plebiscitaria en la que la invocación de la soberanía del pueblo por encima de toda ley pondría en tensión la institucionalidad consagrada por la carta magna.

Pero no nos engañemos; en cuanto la ocasión se vuelve propicia y la estrategia así lo exige, el exceso de democracia o la raíz plebiscitaria que conlleva la apelación a poner en acto el principio de la soberanía del pueblo se dicen de una misma manera: populismo. Es que una vez que la oligarquía de los ricos se ha apropiado del término democracia y lo ha vaciado de sentido para hacerlo coincidir con la república y la constitución, una vez que democracia deja de operar como término anfibológico que puede designar al mismo tiempo el poder del pueblo tanto como conjunto comunitario cuanto como parte pobre, una vez que la representación de la totalidad social queda depositada en una élite y la parte pobre queda subsumida como el único sentido posible de pueblo, entonces la política de esta parte adquiere nombre propio: populismo, designación que los adversarios y detractores de la irrupción del pueblo desde la pobreza y la exclusión le dieron en el siglo XX, cuyo origen guarda la marca peyorativa en el orillo al igual que ocurre con la *demokratía* en la Grecia antigua[249], por lo que su evitación ha sido en general la actitud propia tanto de los populistas modernos cuanto de los demócratas antiguos, respectivamente. En efecto, en la Atenas clásica *demokratía* aparece en boca de los oligarcas para designar la fuerza que despliega el *dêmos* cuando se apodera de la escena política sin más autoridad que la de su superioridad numérica, aquella que al ser mayoría aportan los pobres, que la hacen valer frente al mando tradicional de los pocos, que se ven a sí mismos como naturalmente destinados a ejercer el poder. El forzamiento de la situación que produce el *dêmos* permite reformular las condiciones políticas, a punto tal que se piensa que todo queda subsumido a sus decisiones socavando así la autoridad de las leyes, derivadas de la oligarquía de los

ricos. Salvando las distancias, la calificación de ciertas experiencias políticas recientes con el mote de populismo ha seguido derroteros comparables a los del término *demokratía* en la historia ateniense: irrupción de masas pobres que empiezan a contar como multitud, cuya inserción en la política abre resquicios en el sistema de dominación tradicional y cuya consecución se percibe como un forzamiento de la impoluta constitucionalidad[250].

Desde perspectivas que nominan con desprecio el poder popular, tanto en el caso de la *demokratía* como en el del populismo ambas designaciones resultan indicativas de un acontecimiento cuyos efectos afectan la reproducción de la dominación oligárquica. En este sentido, es posible aseverar que tanto *demokratía* cuanto populismo, aun cuando ambas nominaciones se deriven de miradas externas peyorativas, comparten en sus orígenes la radicalidad de ser producciones excedentarias que, glosando a Badiou (2009, 67) en su definición del marxismo, dan lugar a sendos discursos en los que se sostiene la configuración del pueblo como sujeto político. Al postular tanto para la idea de *demokratía* cuanto para la de populismo una interpretación en términos de configuración de un sujeto político, no ignoro que ambas nociones se ligan asimismo a conformaciones estatales. Siendo esto más discutible con respecto a la palabra griega *demokratía*, en la medida en que implica la debatida cuestión de si la *pólis* es una forma de estado, el vocablo populismo se asocia claramente con la lógica de un estado mediante el control del mismo por parte de un gobierno cuyas políticas se referencian precisamente en el vocablo pueblo, interviniendo con ellas en nombre de éste y buscando interpelarlo a partir de las mismas[251]. Pero, justamente por esto, se plantea en este contexto una tensión en el interior mismo de la política populista entre la representación estatal de la soberanía popular y el advenimiento del pueblo en acciones plebiscitarias directas. En efecto, si como ha planteado Lewkowicz (2002a), “el pueblo es un instituido estatal” en la medida en que “el estado –que toma su soberanía del pueblo– primero instituye al pueblo que se hace representar en el

estado”[252], puede decirse que el populismo pone en tensión esta dialéctica haciendo advenir al pueblo soberano representado en el plano mismo de la representación estatal, aun cuando esto ocurra solo episódica o discursivamente: apelar a la figura soberana del pueblo hace que en algún punto éste se presente sin mediaciones, interrumpiendo la delegación de la soberanía. Privilegiando este último aspecto, si se quiere de una manera performativa, es que he planteado asociar el populismo con un discurso en que se sostiene la configuración del pueblo como sujeto político; y la misma consideración he indicado en relación con la idea de *demokratía*.

Así pues, hay una articulación entre anarquía y soberanía del pueblo, porque sin *arkhé* implica sin autoridad superior a su poder, que pueda mandar sobre él y controlarlo para garantizar el predominio de unos pocos; implica también sin un principio ni un fundamento que ordene en trascendencia el funcionamiento de la situación, cuya modo de ser es la contingencia; implica sin constitución como norma inmutable; implica sin solidez de una figura del estado que done consistencia a la situación situándose por encima de la práctica política popular. Por ende, la anarquía de la democracia es el modo de decir que el pueblo adviene a la escena política sin ningún tipo de tutela, sin principio ni jerarquía, igualando a todos bajo la idea de *cualquiera*.

En ciertos contextos, la palabra *anarkhía* no aparece, o se asocia a otras que actúan como sinónimos: por ejemplo, *akolasía* y *ataxía*, en *República de los atenienses*, 1.5; 1.10 (atribuida a Jenofonte); *akolasía*, en Isócrates, 7.20 [*Areopagítico*]; *ataxía*, asociada directamente a *anarkhía*, en Aristóteles, *Política*, 1302b 28.

Para otros análisis recientes de las visiones y de los usos de la democracia ateniense, en especial desde el siglo XVIII hasta el presente, cf. *e.g.* Hansen 2005, que propone la existencia en el plano de la ideología de una notable semejanza entre la democracia ateniense y la democracia liberal de los siglos XIX y XX, pero que no hay ninguna conexión en el plano de la tradición, puesto que ninguna institución ateniense fue copiada por la democracia moderna, y solo a partir de 1850 los ideales democráticos atenienses fueron retomados por los defensores de la democracia liberal; recientemente, algunas posibilidades de democracia directa han llevado a revisar las instituciones atenienses, en especial el sistema de sorteo y de rotación de los cargos, pero no la asamblea popular. (En esta línea, se destaca el libro de Sintomer 2011, que propone retomar el sorteo, en la medida en que nuevas lógicas políticas están surgiendo, como modo de renovar la democracia actual volviéndola más participativa y deliberativa). Piovan 2008 señala algunos aspectos que se conectan con la visión de Hansen, haciendo hincapié en que varias de las críticas modernas a la democracia ateniense se hacen eco de las críticas antiguas, adoptando posturas antidemocráticas; otras críticas, en cambio, se derivan de visiones surgidas del liberalismo y el estado de derecho, así como de los movimientos por la emancipación de la mujer y la abolición de la esclavitud; en todos los casos parece haber una falta de sensibilidad histórica en cuanto a la experiencia ateniense. Nippel 2016 realiza un intento de revisión de la recepción de la democracia ateniense a lo largo de la historia occidental, tanto como objeto de crítica o de admiración cuanto de análisis académicos, con especial énfasis en la relación de las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa con la Atenas democrática, aunque también con los debates que desde el siglo XIX hasta el presente se ocupan de la democracia, la libertad política y los problemas constitucionales. Ober 2017 también traza una mirada de la acogida de la democracia ateniense antes del liberalismo para imaginar las bases de funcionamiento de una democracia post-liberal en la hipotética Demópolis. Ahora bien, en esta muestra de trabajos recientes el problema de los lazos entre democracia y anarquía solo aparece incidentalmente.

Esta afirmación, que con respecto a la *demokratía* constituye el eje de este libro, en cuanto al populismo implica intrínsecamente una suerte de definición o delimitación del fenómeno populista. Puesto que cada quien tiene su perspectiva sobre este último, no prescindiré de plantear someramente la mía propia, indicando en el Cap. 10 y la Conclusión algunos elementos inherentes al sentido que adquiere la idea de populismo como modo anárquico de hacer política, según la idea de anarquía que desarrollo a lo largo de estas páginas en relación con la afirmación en acto de la capacidad soberana del pueblo en tanto que sujeto político.

Sin seguir estrictamente los puntos de vista de Laclau 2005a, 89-216, se reconocerá en las formulaciones de este párrafo cierto campo de intereses en común con el de sus análisis; cf. Laclau 1977, 143-198, 2005b y 2006 (= Id. 2015, 109-195). Sobre los aportes de Laclau, ver *e.g.* Ruiz Valerio 2006; Howarth 2015; Retamozo 2017.

Cf. Finley 1984, 103-123; Meier 1988, 155, 289-292, 369-370; Sealey 1987, 98-102.

Cf. Larsen 1954; 1955, 44 n. 5; 1973; Smart 1977, 251 n. 13; Demetriou 1998, 85.

Sobre la visión platónica de la anarquía democrática, ver Romilly 1975, 171-182; Höffe 1991, 174-184; y en especial, Saxonhouse 1998, sobre la anarquía en relación con la carencia de forma de la

democracia.

Cammack 2017b, discutiendo los términos *dêmos* y *demokratía*, concluye que el primer término siempre designa a aquellos que ejercen el poder mediante la participación colectiva, opuestos a quienes gozan de influencia política como individuos. La novedad que la *demokratía* introduce es un cambio en el balance de fuerzas entre ambos grupos, en la medida en que el *dêmos* adquiere mayor poder y los poderosos pasan a ser solo líderes. Este argumento sobre la distancia entre ambos grupos se repite en Cammack 2017a (cf. *supra* cap. 7). Si bien es necesario señalar el rol de los líderes, la tensión entre el todo y la parte resulta ser lo activo del vocablo *dêmos*.

La decisión por mayoría implica una indeterminación real que solo puede resolverse en situación. En este sentido, resulta sintomático un pasaje de Aristóteles, *Política*, 1279b 6-40, en el que se menciona la división entre ricos y pobres y el hecho de que los primeros sean siempre pocos y los segundos siempre muchos, pues el azar propio de las decisiones tomadas en la asamblea nada dice acerca de que los ricos se encuentren necesariamente en el sector minoritario y los pobres conformen siempre la mayoría.

Sobre el sujeto político en relación con los problemas del acontecimiento y la decisión, las referencias teóricas principales, aunque no las únicas, proceden de los textos de Badiou 1999, 429-477; 2008, 63-97, 495-553; 2009.

Sobre la participación popular, la borradura de las diferencias sociales y la cuestión de la identidad política, Meier 1985, 9-31; 1988, 255-280; Meier & Veyne 1989, 46-61. Cf. Sancho Rocher 1997, 182-187, 200-210.

Cf. Finley 1986, 95-128; Sinclair 1988; Ober 1989.

Se debe mencionar también el retroceso del patronazgo aristocrático; Gallego & Valdés Guía 2014, 187-211.

Como se puede observar aquí, y previamente en este capítulo, nos referimos a la asamblea y los tribunales con la idea de "magistratura" como traducción posible del término *arkhé*. Esto comporta una dificultad, pues por lo general la noción de magistratura se refiere al ejercicio de cargos personales. En el texto de Aristóteles que estamos analizando hay tal vez un uso –que podría denominarse metafórico– de la noción de *arkhé*, que puede entenderse como "magistratura", pues se trata del ejercicio del cargo de asambleísta y juez por parte del ciudadano. El problema deriva de la falta de coincidencia entre los campos semánticos del griego y el español. En nuestro caso, la utilización de "magistratura" está en correspondencia con la idea de *aóristos arkhé* aplicada por Aristóteles al ejercicio del poder por parte de los ciudadanos que actúan sin restricciones en la asamblea y los tribunales.

Al respecto, Rhodes 1972, 1-16; Laix 1973, 145-156.

Rhodes 1972, 49, proponía interpretar los términos *pséphisma* y *nómos* a partir de esta clave: el primero se correspondería con el proceso legislativo; el segundo sería un elemento que ha pasado a formar parte del código. Aunque antes de 403 ambas palabras designaran básicamente lo mismo, de todos modos, se trataría del asunto visto desde dos ángulos distintos. Cf. Gallego 2003, 207-222.

Para un desarrollo detallado del tema de la oralidad asamblearia y la escritura de la ley, ver Gallego 2001.

Ver Hansen, 1991, 161-162; Ruzé 1997, 441-443.

Finley 1986, 96 n. 4; 1977, 49-51 y n. 10, destaca la necesidad de no separar mecánicamente entre ley y decreto. Osborne 1999, 344, argumenta sobre la falta de distinción entre medidas particulares y reglas

generales durante el siglo V, pero a diferencia de Finley señala un cambio en el IV, cuando se produce una demarcación más precisa entre *pséphisma* y *nómos*. No es ajeno a esto el reparto de funciones que entonces ocurre y que separa la iniciativa de hacer propuestas de la decisión sobre las mismas, restringiendo los poderes asamblearios. Cf. Rhodes 1980; Hansen 1981; 1983, 161-206; Todd 1993, 18-19.

Sobre la articulación de estas nociones en torno al concepto de *politeía* en Aristóteles, Poddighe 2014, 35-73.

Ver Loraux 2008a, 26, 51-54, 66-69, 81-82, 99, 251-272; Gallego 2003, 188-193. Cf. *infra*, Cap. 2.

Ver los oportunos comentarios de Gruppi 1978, 7-24, 89-111; Buci-Glucksmann 1978, 121-124 y *passim*. Cf. asimismo Melossi 1992, 121-125; Soto Reyes Garmendia 2000; Thwaites Rey 2007.

Cf. Liddel & Scott 1996, *s.v. hegemóneia*; Chantraine 1999, *s.v. hegéomai*.

Heródoto, 7.2.1; 7.8.a1; 7.88.2; 7.148.4; 7.149.2; 7.159; etc.; Tucídides, 1.76.1; 1.94.2; 1.95.7; 1.96.1; 5.47.7; etc.; Jenofonte, *Helénicas*, 4.2.13; 7.1.2; 7.1.4; 7.1.33; 7.5.3.

Cf. de todas maneras, la perspectiva de Fontana 2000, que piensa que la elaboración de Gramsci con respecto a la noción de hegemonía se vio afectada por elementos procedentes del pensamiento político clásico.

Payen utiliza una cita directa de Tucídides, 1.96.1, en la que la aplicación del término por parte del historiador, acompañada por la expresión *hekónton tôn xymmákhon*, no es para nada inocente: “después de haber recibido la hegemonía de pleno grado de los aliados”. Cf. Tucídides, 2.63.1-2, donde se pone en boca de Pericles la consabida idea del carácter tiránico del imperio (*arkhé*) que Atenas había instaurado sobre sus aliados.

[Jenofonte], *República de los atenienses*, 1.14: *perì tôn symmákhon… he arkhè toû demoû toû Athénesi*; 2.1: *katà gên krátistoí eisi… tôn symmákhon kreíttonés eisi*; 2.2: *toîs katà thálattan arkhoménois… hoi kratoûntes thalassokrátorés eisin*; 2.3: *póleis hypò tôn Athenaíon arkhómenai… tôn arkónton tês thaláttes*; 2.4: *toîs árkhousi tês thaláttes*; 2.5: *toîs katà thálattan árkhousin*; 2.6: *toîs tês thaláttes árkhousin*; 2.7: *tèn arkhèn tês thaláttes… tèn arkhèn tês thaláttes*; 2.11: *tòn árkhonta tês thaláttes… tòn árkhonta tês thaláttes*; 2.13: *toîs tês thaláttes árkhousi*; 2.14: *thalassokrátores êsan Athenaîoi*; 2.16: *têi arkhêi têi katà thálattan*. Cf. Marr & Rhodes 2008, 84-88, 99-126; ver también Loraux 2008a, 67 n. 20, que cita inscripciones en las que *krátos* se usa para designar el imperio ateniense: *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 54.1.1; 58; 147.1.1.

Usamos aquí la idea de “artefacto platónico”, adaptándola a nuestro contexto, a partir de la propuesta de Cassin 1995, 24-25, con respecto a la sofística, a la que califica con dicho apelativo; cf. *infra*, Cap. 4.

Esquilo, *Suplicantes*, 603-604: “¿A qué determinación se ha llegado, cómo prevalece por mayoría (*plethýnetai*) la mano soberana del pueblo (*démou kratoûsa kheír*)?”; 699-700: “Que sin inquietud defienda sus honores el pueblo soberano, el que gobierna esta ciudad (*tò démion, tò ptólin kratýnei*)…”. Para esta traducción de *démios*, Liddell & Scott 1996, *s.v.* Sobre ambos pasajes, Gallego 2003, 495-497, 509-511. Acerca de la fecha de *Suplicantes*, ver recientemente Sommerstein 1997, 77-79, que propone el año 461, y Scuillon 2002, que sugiere un momento anterior, el año 470, en vez del que la crítica ha adoptado desde mediados del siglo pasado. Por nuestra parte, hemos preferido conservar la fecha que es aceptada actualmente por la mayor parte de los estudiosos.

Tanto en un caso como en el otro existen debates respecto de la fecha de publicación. Pero aun con las diferencias del caso, el conjunto del período en el que la crítica especializada ubica la publicación de ambos textos es coincidente. Sobre el Viejo Oligarca, Osborne 2004, 13-14, 18, y Marr & Rhodes 2008, 3-6, 31-32, sintetizan las discusiones previas. En cuanto a Heródoto, Figueira 1993, 140 n. 61, y Munn 2000, 363 n. 78, resumen las diferentes posturas. Pero ver las atinentes puntualizaciones de Thomas 1993; 2000, 18-20; 2003, y Bakker 2002, 8-12, sobre las formas de circulación de la obra herodotea en el marco literario y cultural de finales del siglo V. Para otros testimonios del uso del vocablo *demokratía* durante el mencionado siglo: Demócrito, DK 68 B 251; Antifonte, 6.45. Cf. Hansen 1991, 69-70; Balot 2006, 73-74; Raaflaub 2007b, 108, 112-113.

Heródoto, 4.137.2: oposición entre democratizarse (*demokratéesthai*) y estar tiranizado, en boca del tirano Histieo de Mileto al exponer sobre los alcances del control persa sobre Jonia, que beneficiaba a los propios tiranos griegos; 6.43.3: confirmación de la propuesta de Otanes de que era necesario que los persas se democratizaran (*demokratéesthai*) como introducción al relato sobre el accionar de Mardonio cuando, tras derrocar a los tiranos jonios, estableció democracias (*demokratías*); 6.131.1: referencia a Clístenes, el que estableció las tribus y la democracia (*demokratíen*) en Atenas.

Cf. Rhodes 2000a, 124-127, que permite entender el contexto en el que el término democracia se conforma como una denominación positiva en oposición a oligarquía.

Cf. Benveniste 1969, 74-77. Sobre la victoria en una asamblea, tal como lo señala Benveniste, ver por ejemplo Tucídides, 3.49.1: en la asamblea la propuesta de Diódoto venció (*ekrátese*) a la de Cleón. Sobre la victoria en el conflicto civil (*stásis*), ver por ejemplo Aristóteles, *Política*, 1296a 27-32: aquellos que dominan (*kratêsai*) a los adversarios "obtienen la supremacía (*hyperokhén*) en el régimen político como premio de la victoria (*níkes*)". Para ambos casos, ver el análisis de Loraux, 2008a, 67 y n. 21, que remite a otros análisis suyos previos.

Payen remite a Heródoto, 6.43.3, pasaje en el que el historiador pide, por segunda vez, que se crea en su relato sobre el debate de los persas y utiliza el infinitivo *demokratéesthai* para referirse a la postura de Otanes.

La cita corresponde a Heródoto, 6.131.1. Para una visión contraria, Georges 1994, 129-130, 137-138, 140-143, etc., que señala que Heródoto sostiene una posición filo-espartana y, por ende, critica de diversas maneras la situación de dominación imperialista que ha organizado la Atenas de su época. Cf. Meier 1985, 33-53; 1988, 283-333, que destaca un cambio en el pensamiento político que conduce de las nociones "nomísticas" propias del siglo VI a las "cratísticas" que se desarrollan durante el siglo V.

Es Vernant 2008, 142-143, quien aborda acabadamente esta cuestión. Pero véase asimismo la perspectiva de Loraux 2008a, 54: el *méson* implica un factor similar a la *arkhé*; cf. *ibíd*., 50-54, 58-59, 96-102.

Cf. entre otros, Lasserre 1976; Ostwald 2000, 14-19. Ver Fordsdyke 2001, para la reconstrucción de la ideología democrática ateniense a partir de Heródoto.

Heródoto, 3.80.6: "Una multitud que gobierna (*plêthos árkhon*)… desempeña los cargos (*arkhàs árkhei*) por sorteo y ejerce un poder (*arkhén*) sometido a rendición de cuentas…". Al respecto, Fröhlich 2004, 15-20.

Cf. Ober 2008, sobre el sentido de "democracia" y la terminología griega para los regímenes políticos.

[Jenofonte], *República de los atenienses*, 1.4 (dos veces); 1.5; 1.8; 2.20 (tres veces); 3.1 (dos veces);

3.8; 3.9; 3.13; a estas referencias debemos sumar también aquellas correspondientes a los enunciados *dêmos* y *demotikós*. Cf. Sutton 1981, *s.v. demokratéo, demokratía, dêmos* y *demotikós*.

Sobre esta contraposición, Marr & Rhodes 2008, 19-26. Cf. *infra*, Cap. 9, con más detalle y bibliografía.

Cf. [Jenofonte], *República de los atenienses*, 3.13: "el pueblo es el que ejerce los cargos" (*ho dêmós estin ho árkhon tàs arkhás*).

Cf. Leduc 1976, 40, 137-138; Raaflaub 2004, 207, 227, 235-236.

El término *anarkhía* (o *anarkhós*) aparece cuatro veces en este pasaje de las cinco ocasiones que se contabilizan en todo el texto. Cf. Esquilo, *Agamenón*, 883: *demóthrous anarkhía*; Aristóteles, *Política*, 1317b 2-1318a 10.

Cf. Rancière 1992, 59; 1996, 83-99; Rhodes 2000b, 474-475.

Cf. *infra* Cap. 7 y 9. Más ampliamente, Gallego 2012; 2015a; 2015b; 2016.

Sobre la datación del texto de Tucídides, Hornblower 1996, 123 (cf. 26-37), indica una fecha en torno a 404 para la *Pentekontaetia*, pero también señala que plantear una fecha de publicación carece hoy en día de sentido; Munn 2000, 315-323, propone varios argumentos para situarlo en 396/5; Osborne 2004, 10, sugiere una fecha posterior al año 404, pero indica que ciertas partes pudieron circular antes de esta fecha.

Está implícita en esta idea la relación entre prácticas y representaciones de la democracia, en el marco de los debates sobre la existencia o no de un pensamiento democrático de la democracia ateniense, cuya ausencia Loraux 2008b, 199, consideraba uno de los efectos centrales de la evitación del *krátos*: "Por haber pensado, por seguir pensando todavía, que la democracia ateniense, al no haber ejercido su poder (*krátos*), no supo desarrollar un pensamiento democrático sobre lo que significa *demokratía*…". Cf. Gallego 2003, 29-39.

Para los usos de *krátos*, Ober remite a Tucídides: 1.143.4; 4.98.2; 8.46.1; 8.76.4, con el sentido de dominación; 3.13.7, como fuerza que lleva a la guerra; 1.64.3, forma violenta de tomar una ciudad.

Cf. Loraux 2008a, 69 n. 27-28, donde cita a Platón, *Político*, 291e; *Leyes*, 713a; 714c; 757d; *Menéxeno*, 238d, en contraste con Tucídides, 3.39.2; 3.40.3.

La autora cita Platón, *República*, 591e-592a; 605b.

Sobre la anarquía de la democracia griega, tanto en los hechos como en las ideas, ver Romilly, 119-198.

Siguiendo el sentido etimológico de *arkhé* en tanto que "mando", anarquía y anárquico/a adquieren el sentido de carencia de un jefe, líder o comandante, hasta llegar a la falta de principio, sea como origen, sea como fundamento del que se derivaría una organización cualquiera; cf. Liddell & Scott 1996, *s.v. anarkhía, ánarkhos*.

Sobre estas críticas, cf. Jones 1957, 41-72; Roberts 1994, 48-92; Ober 1998; Balot 2006, 86-137; Piovan 2008.

Liddell & Scott 1996, *s.v. katalýo, katálysis, dialýo, diálysis*. Cf. Loraux 2008a, 93-95.

A lo largo de la *Política*, Aristóteles usa 27 veces el verbo *katalýo* y en 2 ocasiones el nombre de acción *katálysis*. En la enorme mayoría de los casos el sentido denotado es abolir, derrocar, disolver, y

se refiere a lo que ocurre con una constitución o, a veces, una magistratura (1272a 9, 1273b 37, 1274a 1, 1292a 29, 1299b 38, 1301b 20, 1303a 18, 1304a 27, 1304b 30, 1304b 31, 1304b 34, 1304b 35, 1305a 1, 1305b 3, 1306a 12, 1306a 36, 1306b 4, 1307b 24, 1308a 29, 1312b 8, 1312b 14, 1312b 21, 1312b 31, 1313a 14, 1314a 9, 1314a 18, 1314a 24).

Según Romilly 1975, 127-128, Esquilo sigue la misma línea doctrinal que Solón, pero nomina los excesos democráticos con su verdadero nombre, que es anarquía, un riesgo más temible que las amenazas de despotismo.

Sobre la severidad del juicio de Platón respecto de la anarquía democrática, ver Romilly 1975, 171-182.

Cf. *infra*, Cap. 5, donde se analiza el pasaje en que Aristóteles señala que el sorteo es un signo de la democracia, al describir cómo Solón la estableció en Atenas al habilitar la participación del pueblo en los tribunales.

Sobre el desarrollo de esta noción ligada a la *poikilía*, que Platón, *República*, 557c, remite explícitamente a los tejidos abigarrados, y su significación en el marco de la democracia ateniense, cf. Villacèque 2008.

El autor define la noción de igualdad aritmética de una manera diferente a la idea habitual que atribuye a la noción un sentido político, en la medida en que indica que cada ciudadano y cada voto en la decisión política son equivalentes. Según Rancière 1996, 21: "La ley de la oligarquía consiste, en efecto, en que la igualdad 'aritmética' rija sin trabas, que la riqueza sea inmediatamente idéntica a la dominación". La explicación radica en que la oligarquía basada solo en la riqueza deriva necesariamente en guerra civil con los pobres; cf. Roberts 1994, 80.

Sobre la visión aristotélica de la anarquía democrática, ver Romilly 1975, 187-193; cf. también Keyt 1993; sobre la anarquía en Aristóteles y el desafío que provoca la democracia radical, Rosler 2005, 150-167.

Esta democracia es aquella en la que los pobres reciben el *misthós*, un pago por el ejercicio de las magistraturas, fundamentalmente las indefinidas como la asamblea y los tribunales. Cf. Aristóteles, *Política*, 1293a 1-10: "El cuarto tipo de democracia es cronológicamente el último que se ha desarrollado en las ciudades. Por haber llegado a ser las ciudades mucho más grandes de lo que eran en un principio y por disponer de abundancia de ingresos, todos tienen parte en el régimen político debido a la superioridad numérica de la multitud, y participan en él y gobiernan porque pueden disponer de tiempo ocioso, incluso los pobres porque reciben un salario**.** Y es esta clase de multitud la que dispone de mayor cantidad de tiempo ocioso, porque el cuidado de sus intereses privados no les resulta inconveniente alguno, mientras que para los ricos es un impedimento, hasta el punto de que muchas veces no participan en la asamblea ni en la administración de justicia. Por esto, la multitud de los pobres llega a ser soberana del régimen político, y no las leyes". Platón, *República*, 565 a-b, lo decía sin ambages: en la democracia el *dêmos* se había vuelto el más poderoso (*kyriótatos*) gracias a que recibía el *misthós*.

Sobre la soberanía de la asamblea ateniense y su equiparación con el *dêmos*, Hansen 1983, 139-160; 1987, 96-97, 104; para críticas a esta postura, en las que se plantea la asociación del *dêmos* y los tribunales: Ostwald 1986, 34-35 n. 131; Ober 1989, 147-149; 1996, 107-122, con respuesta de Hansen 1989b, 213-218. Cf. Rhodes 1981, 317-318, 545; Sinclair 1988, 70-71, 79; Johnstone 1999, 128-129. Últimamente, ver Blanshard 2004, que coincide en parte con Hansen, y Anderson 2009, 11-17, que dice que la distinción entre *ekklesía* y *dikastéria* se daba solo en función de la responsabilidad, y que los

poderes ejercidos por ambos cuerpos manifestaban una forma de autoridad única, unitaria y suprema, la *persona ficta* del Demos; nuevas respuestas en Hansen 2010.

Hay diversas exégesis de estos términos, en particular *aidós*. Para Mondolfo 1955, 536 n. 5: "la expresión 'sentimiento o conciencia moral' puede traducir de manera adecuada el significado de la palabra *aidós* en Protágoras, que conserva sin duda el sentido originario de 'pudor, respeto, vergüenza', pero de una vergüenza que se experimenta no solo frente a los demás, sino también ante sí mismo…". Según Guthrie 1971, 66, *aidós* articula "un sentido del pudor, la modestia y el respeto por los otros" y "no está lejos de la 'conciencia'". Sobre la evolución del sentido de *aidós* en la cultura griega, Cairns 1993, *passim*, y 354-360, para Protágoras. Cf. Beresford 2013, 156-158; Manuwald 2013, 164-169, 171-175. Zilioli 2007, 96 y nn. 20-21, acota que *aidós* puede traducirse por "respeto", por uno mismo y los demás, sin necesidad de aclararlo, que es la postura que aquí asumimos.

Numerosos trabajos analizan las relaciones entre los sofistas y Atenas, y particularmente Protágoras: Corbato 1958; Plácido 1972; 1973; 1984; Adkins 1973; Capizzi 1986; 1990, 111-196; Müller 1986; Romilly 1988; Rieu 1991; Tordesillas 1992; Demetriou 1995; O'Sullivan 1995; Wallace 1998; Balot 2006, 74-79; Barney 2006; Vignali 2006, 21-32; Ostwald 2009, 245-261; Cariaci 2010; Demont 2013. Robinson 2007 cree que la sofística se liga a Atenas así como a otras *póleis* democráticas. Pero en el caso de Protágoras, el hecho de tener que recurrir a Platón para conocer algo de su pensamiento permite afirmar que la democracia evocada es la ateniense.

Ver Kerferd 1986; cf. Natali 1986; Poulakos 1996.

Cf. Kerferd 1953; Adkins 1973; Brisson 1975; Plácido 1984; Bonazzi 2012; Corradi 2013; 2016; Nathan 2017.

Según algunos estudiosos esto implicaría una suerte de pacto o contrato social. Sobre este problema en relación con el pensamiento sofístico: Guthrie 1971, 135-147; Kerferd 1981, 139-162. En lo que concierne al mito del *Protágoras*, Dupréel 1948, 30-35, ha establecido un lazo entre esta cuestión y la tesis del convencionalismo sociológico, en el marco del tema del *ánthropos métron*. Cf. asimismo los análisis de Kahn 1981, Gilli 1988, 85-115 y Narcy 1990, 41-45, que también han estudiado el mito y la argumentación del diálogo platónico.

Ver Caire 2002; O'Sullivan 2012; Whitmarsh 2014; cf. Romilly 1988, 152-156; Giorgini 2016, 32-33.

En consonancia con este argumento, Bartlett 2016, 32-36, plantea que en el mito del *Protágoras* la capacidad técnica de los hombres es la que crea no solo las cosas necesarias para la vida sino también a los dioses. Cf. Platón, *Protágoras*, 358d-e; *Eutifrón*, 12b-c.

Cf. Esquilo, *Suplicantes*, 449-452, 480-499: por recomendación de Pelasgo, Dánao invoca a los dioses colocando ofrendas en los altares. Esta invocación a los dioses tiene un rol a la vez utilitario y político, sin que signifique no obstante que los dioses son una invención humana según Esquilo. Sin embargo, es interesante resaltar el paralelismo entre las dos situaciones: en el dominio político, les leyes y las prácticas institucionales no garantizan un consenso inmediato. La presencia de los dioses puede entonces aparecer como un elemento disuasivo para lograr los fines buscados: en *Suplicantes*, la persuasión en la asamblea; en *Sísifo*, la obediencia a las leyes.

Cf. Wolz 1963; Weiss 2006, 134-140. Ver también Platón, *Fedón*, 61b. Sobre la oposición entre relato mítico y discurso verificable y la utilidad del mito según Platón, Brisson 1994, 114-151.

Se trata de un problema muy conocido y debatido; sobre este punto ver el libro editado por Buxton

1999 (ed.), y especialmente Buxton 1999, y el artículo aportado por Most 1999.

Sobre estos aspectos en la obra de Platón, ver las indicaciones de Murray 1999; Morgan 2000, 242-289.

Gagarin 2001 discute esta apreciación indicando que la enseñanza del arte de la persuasión no constituía el factor central de la doctrina de los sofistas; aceptando su argumento con respecto a que la persuasión no era el único eje de la concepción sofística del *lógos*, sin embargo, no llega a convencerme que el aspecto persuasivo fuera para los sofistas una cuestión meramente secundaria, como concluye Gagarin.

Platón, *Teeteto*, 162d-e; Diógenes Laercio, 9.51 = DK 80 B 4; cf. Farrar 1988, 50-53; Romilly 1988, 146-152; Plácido 1988; Drozdek 2005.

Cf. Platón, *Protágoras*, 318e-319a, y *Teeteto*, 167c-d, donde la eficacia del sofista es indicada a propósito de la dirección de la ciudad y de la educación de sus discípulos, para hacer aparecer algo como siendo justo y bueno para una ciudad. Demont 2013, 115, habla de dos niveles: “El primer nivel corresponde a un aspecto esencial de la definición de la *tékhne* en el siglo V: es un arte aquello que es susceptible de ser enseñado; el segundo nivel pone más precisamente en juego la eficacia reivindicada por Protágoras en la casa y en la ciudad”. Sobre la eficacia y la habilidad de Protágoras como sofista para cumplir este rol que aparece señalado en el *Teeteto*, con un sesudo análisis de este diálogo, el *Protágoras* y distintos fragmentos del corpus protagoreo, cf. Denyer 2013. Ver Cassin 1995, 215-225, sobre la inscripción del mito protagoreo en las estrategias sofísticas respecto del *lógos*.

Beresford 2013 brinda una explicación semejante a la que aquí presentamos, sin excluir el hecho de que la utilización de personajes míticos podría formar parte de la estrategia narrativa del propio Protágoras.

Ver Brisson 1994; Morgan 2000; cf. Vidal-Naquet 2005, 361-380; Clay 2007.

Este aspecto de la doctrina sofística implica una reconstrucción a partir de nuevos criterios, después de haber hecho tabla rasa criticando hasta el límite los valores existentes. En efecto, el problema de la heterogeneidad es un punto positivo del pensamiento sofístico, que busca establecer nuevas pautas con las cuales concebir la sociedad sin recurrir a las ideas tradicionales. Cf. Romilly 1988, 221-254; Bevort 2007. Ver asimismo Untersteiner 1949, 79-85, con la pertinente crítica de Plácido 1973, 35 n. 41, que indica que Untersteiner altera los hechos al aplicar la teoría del *lógos* débil y el *lógos* fuerte a la evolución de las *tékhnai*. En verdad, señala Plácido, el argumento más fuerte es un instrumento enteramente asociado al arte político.

Sobre los aspectos implícitos en este punto, Larsen 2017, 91-95; cf. Shaw 2015, 186-189; Ausland 2017.

Ver, entre otros, Romilly 1988, 285-300; Zilioli 2007, 113-140; 2013; Giorgini 2010; Rowett 2013.

Protágoras, DK 80 B 1 = Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, 9.54: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son”; Platón, *Teeteto*, 152a, 166c-d; *Crátilo*, 386a. Para el análisis de las evidencias y las interpretaciones modernas, ver Gallego 2003, 360-369.

Cf. Maguire 1977. Según Morgan 2000, 132-154, Beresford 2013 y Manuwald 2013 el mito expresa la visión de Protágoras; ver Domaradzki 2015.

Guthrie 1971, 63-64 y n. 1, y Plácido 1973, 36-37; 1984, 174 n. 11, sintetizan las interpretaciones más importantes a favor y en contra de que el mito es una expresión significativa del pensamiento del sofista. Ver asimismo Brisson 1975; Motte 1990, 220 y n. 2; recientemente, Manuwald 2013 ha

planteado abiertamente la cuestión del carácter ficticio o testimonial del mito del *Protágoras*, respondiendo que el núcleo del mito tiene su origen en el propio Protágoras. Cf. Capizzi 1970; Lami 1975; McCoy 1998, 22-29.

Sobre los orígenes de la política y la evolución histórica según el mito de Protágoras, ver sobre todo Lasserre 1976; Plácido 1984, 163-166; McNeal 1986; Zilioli 2007, 93-98.

Cf. Adkins 1973; Zaslavsky 1982; Gilli 1988, 143-181; Zilioli 2007, 98-102.

Cf. Caserta 2009, que brinda una mirada histórica general de las implicaciones del despliegue de la democracia así como del fundamento de las relaciones inherentes al cuerpo político organizado en la *pólis*.

Vidal-Naquet 2005, 375 y n. 55, señala este punto: en el *Político*, la filosofía, la ciencia y la ciudad son colocadas del lado del ciclo de Zeus; si para Platón la ciencia puede teóricamente estar separada de la institución cívica, no obstante, los hombres apenas la practican durante la edad de oro. Vidal-Naquet remite a Goldschmidt 1949, 142, que indica que para Platón la ciudad no parece tener ninguna utilidad en el más allá.

Bartlett 2016, 28-39, asocia la idea de que en la democracia todos son capaces de practicar la virtud política con "las creencias míticas de 'los seres humanos'", dando a entender que Protágoras, incluso superando a Sócrates, se posicionaría más allá de estas creencias. En este sentido, su postura en cuanto a que Protágoras se equipara con los dioses subterráneos que él mismo crea (como el hombre sabio de *Sísifo*), siendo una suerte de súper-Hermes que lleva su mensaje solo a unos pocos seres humanos selectos, se acerca a la visión de Saxonhouse reseñada en la siguiente nota, como se desprende de la conclusión de Bartlett 2016: 39: "La sociedad política sobrevive perfectamente bien si solo unos pocos entienden la verdad sobre la justicia o la 'virtud política' –en especial, si también sucede que estos pocos son lo bastante inteligentes para ocultar sus pensamientos verdaderos… 'hablando con los dioses' o usando recursos astutos tales como el mito y la poesía con ese mismo fin".

Saxonhouse 2006, 179-205, pretende demostrar que el mito de Protágoras es un artilugio sofístico para calmar a la multitud con bellos relatos, aspecto exotérico de su doctrina, a la vez que enseña a una élite técnicas apropiadas para mejor controlar a dicha multitud, el aspecto esotérico de su saber. A duras penas Protágoras sería un demócrata, puesto que escondería el mecanismo de la dominación elitista sobre la multitud, mientras que Sócrates sería el verdadero demócrata, que velaría por la libertad de palabra y por hacer visible aquello que yacería oculto. La filosofía platónica sería algo así como la continuación del debate asambleario en el terreno dialógico. Esta postura coincide con la de Monoson 2000, que alinea a Platón con modelos de democracia deliberativa. Para Bonazzi 2004, siguiendo posturas previas, Protágoras produce, en el contexto histórico-cultural de la Atenas de la época de Pericles, la primera teoría de la democracia, a lo cual Platón, precisamente, se opondría.

Cf. Sørensen 2016, 100-132, y esp. 118 y 122, que plantea que, para Protágoras, cada comunidad es capaz de desarrollar un consenso a partir de comportamientos, valores y prácticas aceptados por ella misma, consenso que encuadra las experiencias individuales de sus ciudadanos; así, cada *pólis* puede desarrollar sus propios valores, que no son arbitrarios, sino un logro verdaderamente colectivo. Concordamos plenamente con esta visión, en la medida en que no otorga primacía a lo individual por sobre lo colectivo, puesto que, en efecto, los comportamientos y experiencias de los individuos, con sus valores y prácticas, no anteceden sino que se constituyen en y por la existencia del acuerdo colectivo que es la propia *pólis*, que no puede ser más que democrática.

Aunque con objetivos diferentes, este capítulo debe mucho al completo e inteligente análisis de Poddighe 2014.

Cf. Romilly 1975, 182-187, que ve en el *Areopágítico* de Isócrates una crítica de la anarquía democrática, aunque no use la palabra, a través de la distinción entre democracia antigua y nueva, buena y mala, respectivamente.

Analizando el texto aristotélico sobre las reformas de Solón a partir del concepto de constitución mixta, Lintott 2000 indica que si bien no es legalmente una democracia hoplítica, se trata al menos de una forma política en la que los hoplitas detentan un papel dominante. Señala asimismo que Aristóteles no describe el régimen soloniano como una *politeía*, pero el término aparece cuando habla de la mezcla correcta de la constitución (*meíxanta kalôs tèn politeían*), que justamente le sirve a Lintott para su análisis de la forma mixta. Cf. también Miller 1995, 256-262. De manera general, ver recientemente las reflexiones de Halm 2009, 186-190, sobre Aristóteles.

Cf. Isócrates, 7.16 [*Areopagítico*]: "Que se restaure la democracia instituida por Solón… y restablecida por Clístenes". Sobre la constitución ancestral y Solón como legislador, Fuks 1953; Finley 1977, 45-90; Walters 1976; Lévy 1976, 173-208; Mossé 1978; 1979b; Hansen 1989a; 1991, 296-300; Sancho Rocher 2007, 311-317.

Sería pertinente concluir que esta organización hacía fundamentalmente hincapié en los ingresos obtenidos a partir de la propiedad, en particular la tierra, como requisito para la participación, fijando un mínimo censal que podríamos suponer moderado en tanto que incluía a los labriegos (cf. Aristóteles, *Política*, 1291b 39-41). Ver Wallace 1989, 48-69; Gallego & Valdés Guía 2014, 151-186. La confluencia efectiva entre las tres primeras clases del censo soloniano solo sucederá cinco años después de las reformas de Efialtes, cuando los *zeugîtai* logran acceder al arcontado y al consejo del Areópago; cf. Rihll 1995, 90-91.

Sobre el rol de Solón con respecto al surgimiento de la ciudadanía ateniense, Poddighe 2014, 171-209.

En diversos pasajes de la *Política* se exponen, de manera general, los motivos por los cuales se pasa de la democracia antigua a la más reciente; aunque no lo diga abiertamente, en todos estos casos el ejemplo siempre parece ser la Atenas de su tiempo. Cf. Aristóteles, *Política*, 1305a 28-32.

Es preciso llamar la atención sobre el acusado esquematismo del razonamiento aristotélico: antes de Efialtes está en vigencia la constitución soloniana; después de aquél se produce el desarrollo de la democracia actual. Volveremos sobre esto al abordar el tratamiento de estos mismos puntos en la *Constitución de los atenienses*.

Al respecto, ver Finley 1986, 129-159; Gallego 2003, 65-68.

Tanto para Hanson 1996 como para Strauss 1996; 2000, este nuevo poderío marítimo no supuso un conflicto con los labradores hoplitas sino un compromiso político en el que el imaginario hoplítico fue el que proveyó el marco de inclusión para hoplitas y subhoplitas, que permitió el respeto de las prácticas tradicionales atenienses.

Poddighe 2014, 106-167, estudia en profundidad el análisis aristotélico de las *metabolaí* en Atenas y examina en particular esta mutación de la constitución ateniense considerándola un *test case* (pp. 154-167).

Los miembros de los tribunales provenían en su mayoría de los *thêtes* (cf. Wallace 1989, 48-69), seleccionados por sorteo, marca distintiva de la democracia según Heródoto, 3.80.6, y Aristóteles,

Retórica, 1365b 30-31; pero ver Demont 2000; 2003; 2010, sobre el proceso de apropiación democrática de esta práctica, que tendría un origen previo al surgimiento de la democracia; cf. también Sintomer 2011, 40-46; Sancho Rocher 2016; 2017.

Cf. Aristóteles, *Política*, 1292b 41-42; 1296b 29-30; 1298a 31-33; 1319b 1-4; 1320a 17-32. Respecto de la así llamada democracia "final" en Aristóteles, ver Ober 1998, 293-295.

Cf. Aristóteles, *Política*, 1292b 7-10; 1293a 33-34; 1296a 1-5; 1313b 32-42; 1320b 30-32.

La cuestión de la clasificación aristotélica de los diferentes tipos de democracia ha sido muy debatida; han sido de utilidad para nuestros propósitos: Chambers 1961; Lintott 1992; Plácido 1995; Álvarez Yágüez 2009.

Se reconocerá en esta formulación la propuesta teórica de Althusser 1967, 173, 177.

Existe una contradicción entre lo que se afirma en *Constitución de los atenienses*, 22.1, y lo que se indica en *ibíd*., 29.3, donde se dice que la constitución de Clístenes no era democrática sino parecida a la de Solón, en el contexto previo a la instauración del gobierno oligárquico de los Cuatrocientos y después del largo predominio (medio siglo) de una democracia en la que todo el poder se encuentra en manos del pueblo y los demagogos. Se trata, todo lo indica, de una aclaración derivada del hecho de invocar, en el argumento inmediatamente anterior, las leyes ancestrales promulgadas por Clístenes cuando estableció la democracia. Su constitución puede resultar más democrática que la de Solón pero encuadrada en la *pátrios demokratía*, y por eso mismo parecida a la de Solón. No sería democrática en relación con la *nŷn demokratía*, aquella ligada al liderazgo de los demagogos; pero está claro que se trata de una democracia en tanto que se indica que Clístenes fue el que la estableció.

Ver el detallado examen de Poddighe 2014, 243-258, de los textos aristotélicos referidos a estos cambios.

Sobre la *pólis* en relación con la *politeía* en Aristóteles, Bordes 1980; 1982, 435-454; Ober 1996, 161-187.

Esta dificultad para aplicar el principio aristotélico conforme al cual un cambio de *politeía* implica un análogo cambio de *pólis*, pues los atenienses siguen siendo tales, se observa en la acotación realizada en la *Constitución de los atenienses*, 39.6; 40.3, respecto del acuerdo según el cual los oligarcas, por su lado, y los demócratas, por el suyo, devolverían por separado los préstamos recibidos para la guerra, lo cual finalmente no ocurrió porque el dinero pedido por los Treinta fue devuelto en común por todos los ciudadanos. El hecho de que el pueblo se hiciera cargo junto con los oligarcas del pago de las deudas contraídas por estos últimos reafirmaría la continuidad de la Atenas oligárquica en la Atenas democrática. Sobre la importancia de la historia en el análisis aristotélico de las formas de organización y las prácticas democráticas atenienses, Poddighe 2014, 79-94, 108-139.

Sobre la idea aristotélica de *pólis kat' eukhén*, ver Miller 1995, 191-194; Long 2005; Salkever 2007.

Sobre la concepción de lo natural y la naturaleza en Aristóteles en relación con la *pólis* y la política, cf. Miller 1995, 27-66; Lloyd 1996, 184-204; últimamente, ver también Frank 2005, 17-53; Chappell 2009.

La idea de "pensamiento en interioridad" implica analizar la política sin referencia a una instancia determinante exterior; cf. Lazarus 1985; Badiou 1990b; para una aplicación al análisis histórico, Gallego 2003.

Sobre esta cuestión, ver Loraux 2008a, 70: "Efialtes fue el primero en posibilitar el desarrollo efectivo

de la democracia cuyo ‘primer inventor’ fue Clístenes…”; cf. Farrar 2007, 171-172. Para diferentes visiones sobre la acción de Efialtes: Hignett 1952, 193-213; Forrest 1966, 209-220; Ruschenbusch 1966; Martin 1974; Wallace 1974; 1989, 83-87; Ostwald 1986, 28-77; Piccirilli 1988, 33-43; Starr 1990, 24-27; Stockton 1990, 41-50; Fornara & Samons 1991, 61-71; Bloedow 1992; Rhodes 1992, 67-77; Pritchard 1994; Bruyn 1995, 87-110; O’Neil 1995, 61-66; Lotze 1997; Podlecki 1998, 46-54; Mann 2007, 45-58; Raaflaub 2007b; Poddighe, 2014, 243-258.

Finley 1983, 40; 1986, 96-102, y Hansen 1987, 10-11, le asignan igual importancia a la ausencia de los hoplitas que junto a Cimón fueron a socorrer a los espartanos en el conflicto con los mesenios. Para Rhodes 1992, 69, no sería necesariamente la ausencia de los hoplitas sino la de Cimón la que modificaría el balance de la asamblea; cf. Forrest 1966, 216-217. Cole 1974 analiza cómo influyó el despido espartano de Cimón en la revolución de Efialtes. El despliegue de la soberanía popular hasta su extenuación es el eje central del libro de Ostwald 1986.

Asunto también debatido es que Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 25.3-4, identifique como Temístocles al areopagita que ayudó a Efialtes buscando disolver el consejo que integraba, un hecho sin asidero. Sobre el exilio de Temístocles, Tucídides, 1.135-137; Diodoro Sículo, 11.54; Plutarco, *Temístocles*, 25.1; cf. Robinson 1946; Lenardon 1959; Barrett 1977; O’Neil 1981; Piccirilli 1988, 45-57; Lewis 1997; Forsdyke 2005, 155-179.

Las funciones que cumplía el Areópago antes de Dracón, después de él y aún después de Solón (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 3.6; 4.4; 8.2; 8.4; 16.8; 23.1) muestran su continuidad a lo largo del tiempo así como una amplitud de poderes que si bien incluye el control de los magistrados parece no restringirse a esto; cf. Rhodes 1981, 315-317; Cawkwell 1988; Berti 2003. Ostwald 2009, 230-244, presenta un análisis muy detallado del rol del Areópago según la aristotélica *Constitución de los atenienses*, con numerosas precisiones sobre las atribuciones del consejo y la evolución de sus competencias en diferentes momentos, poniendo especialmente el acento en el período que va de la batalla de Salamina a las reformas de Efialtes. Sobre las funciones del Areópago desde el período arcaico hasta Efialtes, ver Wallace 1989, 3-76; Bruyn 1995, 17-86; Braun 1998, 13-80. Considerando que a poco de la actuación de Efialtes y su asesinato Esquilo ponía en escena la fundación del Areópago como un tribunal para juzgar fundamentalmente los crímenes de sangre, se puede conjeturar que ésta habría sido desde entonces su competencia principal. Cf. Hall 1990; Braun 1998, 81-104; Samons 1999.

Sobre el contraste entre *epítheta* y *pátria*, cf. Rhodes 1981, 314; Cawkwell 1988, 2; Fouchard 1997, 224. El lenguaje aristotélico no implica su aceptación de las reformas sino la influencia de los debates del siglo IV sobre la constitución ancestral. Ver Fuks 1953; Finley 1977, 45-90; Walters 1976; Lévy 1976, 173-208; Mossé 1978; 1979b; Hansen 1989a; 1991, 296-300; Sancho Rocher 2007, 311-317.

Como ha expresado gráficamente Davies 1981, 66: “las alusiones que poseemos sobre lo que los ‘revolucionarios’ pensaban que estaban haciendo… *no* hablan el lenguaje de la revolución. Antes bien, hablan de la abolición de los privilegios y el regreso a la costumbre ancestral” (subrayado del autor). Anderson 2003, 83, 103, 206-211; 2007, 119-124, muestra una operación semejante con respecto a Clístenes: “Con el fin de disipar las sospechas profundas de *neoterismós*, o ‘revolución’, Clístenes y sus compañeros no pudieron darse el lujo de presentar su nuevo orden como el experimento político audaz que en realidad era. En lugar de ello, tuvieron que presentarlo como un retorno a una forma más antigua de la *politeía*, y lo lograron de varias maneras” (p. 120).

Marr 1993, 12, señala que *ákraton*, traducido como “absoluto/a” pero que se aplica al vino puro sin

mezcla de agua (según la imagen de Platón y Plutarco: “escanciar una libertad absoluta”), implica para la concepción griega un brebaje indigesto y de consecuencias futuras desafortunadas. Cf. Isócrates, 7.50-51 [*Areopagítico*].

Sobre el asesinato de Efialtes, Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 25.4; Diodoro Sículo, 11.77.6. Ver Loraux 2008a, 71 y n. 37, con importantes precisiones sobre el vocabulario utilizado para dar cuenta del asesinato. Respecto del texto de Plutarco, Iriarte 2002, 71; Beltrametti 2013. Cf. Stockton 1982 (con las críticas de Loraux en el texto recién citado); Piccirilli 1987; 1988, 69-78; Roller 1989; Fau 1998/99; Kwaveney 2002; Forsdyke 2005: 167 (indica la cercanía del asesinato con el ostracismo de Cimón); Payen 2007.

La frase ofensiva y el lenguaje deplorable provienen de Wallace 1974, 266 y 263, respectivamente. La crítica incluye también a Davies 1971, 259 y 506, que usa las nociones de izquierda y derecha. Y Sealey incluiría con gusto a Marr 1993, 16, pero este trabajo vio la luz después del suyo, inicialmente publicado en 1981.

Sobre la vigilancia moral ejercida por el consejo del Areópago y la consagración religiosa de estas funciones de control del sistema político, cf. Valdés, Fornis & Plácido 2007, 112-114.

Cf. Jones 1987, 64-65, que ofrece una explicación plausible de cómo Efialtes pudo entablar procesos contra muchos areopagitas de manera individual y con qué argumentos pudo haberlo hecho.

Tal como parece desprenderse de Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 25.4, en la medida en que Efialtes expone primeramente la situación ante el consejo de los Quinientos y después lo repite ante el pueblo.

Hignett 1952, 193-213, 337-341, habla de “la revolución de 462”, afirmando sin ninguna duda el carácter revolucionario de la política de Efialtes. Forrest 1966, 207, 216-217, describe el acontecimiento como un giro en la historia (*turning point*); Cole 1974 habla de la revolución de Efialtes ponderando el peso de la ausencia de Cimón y los hoplitas; Davies 1981, 57-67, relaciona la revolución con un aumento exponencial de los archivos y señala como lo más interesante de todo el rol soberano que adquiere la asamblea; Rhodes 1992, 91, arguye que la reforma de Efialtes no fue una revolución de los *thêtes* como sector con intereses distintos respecto de los hoplitas, pero parece aceptar que el aspecto revolucionario consistió en que el gobierno estuvo desde entonces efectivamente en manos del *dêmos*. Así, el lenguaje de la revolución transcurre por estos textos con diferentes orientaciones. Osborne 2006, 17-23, señala que el modelo se remonta al planteo de Walker 1927, 99. Osborne también observa que en la historiografía inglesa esta visión ha seguido ejerciendo su influencia en los análisis posteriores, aun cuando las valoraciones subjetivas del cambio fueran divergentes, conforme a las perspectivas particulares de cada autor. Antes del trabajo de Walker, la idea de revolución aplicada a las reformas de Efialtes tuvo una temprana aceptación entre algunos estudiosos franceses: Cavaignac 1908, 61-69, hablaba de la revolución de 462 en relación con el traslado del tesoro del imperio ateniense, pero no se privaba de decir que ella dio a la plebe el poder absoluto (p. 65) ni de indicar que, gracias al apoyo dado al grupo democrático de las ciudades que integraban la liga de Delos, la autoridad de Atenas sobre éstas progresó rápidamente (p. 61); cf. Carcopino 1909, 209. Thibaudet 1922, 116-117, también se refiere a la revolución de 462 y el despliegue de la política imperialista a partir del desarrollo de un estado democrático, comparando estos acontecimientos con los de la Revolución francesa. Durante los últimos años varios autores han usado el término revolución para referirse al cambio sucedido; según Piccirilli 1988, 36 (cf. p. 40): “el más importante cambio constitucional de la historia ateniense… bajo el nombre de revolución efiáltica”; cf. Rodríguez Adrados

1975, 126, 231-233; Fornara & Samons 1991, xvi, 128-132; Pritchard 1994, 133-135; Podlecki 1998, 52-53. (La noción de revolución también se ha aplicado a los golpes oligárquicos de 411 y 404, entendiendo que toda *metabolé* o mutación de la constitución es una revolución y no solo los cambios producidos con participación de las clases excluidas, como veremos en breve a partir del argumento de Finley; cf. Hignett 1952, 268-276, 285-298, 356-383; Shear 2011).

Finley incluye bajo el concepto de revolución las transformaciones asociadas a Solón, Clístenes y Efialtes. Respecto del vocabulario griego que puede traducirse con la idea de revolución, cf. Demont 1991; Canto-Sperber 1991; ver asimismo Brun 2009, que analiza no solo la terminología sino también los esfuerzos de los autores griegos para enmascarar o disimular los efectos disruptivos de las revoluciones como acontecimientos derivados de conflictos sediciosos. Sobre este último punto la obra de Loraux 2008a; 2008b, es esencial, aun cuando Brun no la cite. Ober 1996, 32-52; 1997; 2007, recurre al concepto de revolución para analizar el cambio radical en Atenas liderado por Clístenes. Wallace 2007 emplea igualmente la noción de revolución para examinar las transformaciones efectuadas por el pueblo durante la época arcaica en el mundo griego, analizando las reformas de Solón en este contexto. En el mismo volumen, ver también las puntualizaciones de Raaflaub 2007a, 16-19, sobre los debates en torno a la utilidad del concepto de revolución para pensar las mutaciones acaecidas en la Grecia antigua y, en particular, en Atenas. Según Cartledge 2007, 166: “El propio hecho de la plasmación de la *demokratía* en Atenas implica por ende un revolución, una transformación fundamental de la vida política”.

El problema más amplio implicado aquí es la relación entre tragedia y política, sobre todo la de la democracia ateniense, un tema que genera renovados debates entre los especialistas. Para no citar más que la producción de estos últimos años, ver Rhodes 2003; Carter 2004; 2007, que han puesto en duda que la tragedia fuera un discurso sobre la democracia ateniense, porque trata de cuestiones generales relativas a la *pólis* griega y cuyos rituales y contexto institucional no serían exclusivamente atenienses; pero ver los pertinentes juicios de Swift 2010, 55-60. Cf. Heath 2006; Garvie 2007; 2009, xvi-xxii; Wright 2008, 90-97, que examinan diferentes puntos en discusión actualmente y ofrecen opiniones diversas; igualmente, los estudios recientes de Finkelberg 2006; Wilson 2008; 2009; Kennedy 2009; Carter 2010; Chou 2010; y los trabajos compilados por Carter 2011, con puestas al día útiles sobre las cuestiones implicadas. El libro compilado por Markantonatos & Zimmerman 2012 subraya la renovada importancia de los temas que abordamos en esta sección, considerando las obras teatrales de fines del siglo V. Roselli 2011, Allan & Kelly 2013 y Flaig 2013 también han analizado recientemente la relación entre tragedia y democracia; los primeros ponen el acento en el rol significativo de la audiencia popular.

Como ocurre con la relación entre tragedia y democracia, la cuestión del trasfondo político de las tragedias de Esquilo ha sido objeto de numerosas reflexiones, dando por supuesto un lugar destacado a la *Orestía*, y sobre todo a *Euménides*: cf. Tierney 1938; Dover 1957; Dodds 1960; Podlecki 1966a, 63-100; Miralles 1968, 146-215; MacLeod 1982; Meier 1988, 149-253; 1991, 126-174; Bearzot 1992; Bowie 1993b; Griffith 1995; Rocco 1997, 136-170; Braun 1998, 134-226; Samons 1999; Goldhill 2000; Leão 2005; 2010; Kennedy 2009, 21-45.

Es fácil entender que el problema de la justicia en la *Orestía* tenga un lugar distintivo en los análisis: Podlecki 1966a, 63-80; Gagarin 1976, 66-79; Euben 1982; MacLeod 1982, 133-138; Goldhill 1984, 208-283; Moreau 1985, 245-291; Cohen 1986; Meier 1988, 164-182; Kennedy 2006, 50-67; 2009, 19-45; Nicolai 2009/10.

Euménides, 487, 691, 697, 708, 807, 862, 908: *astós*; 638, 681, 775, 997: *laós*; 693, 789, 819, 854, 927, 980, 991, 1013: *polítes*; 566, 569, 667-668, 683, 762, 889: *stratós.*

Sobre la fundación mítica del tribunal del Areópago en las *Euménides*, ver Euben 1982, 29; MacLeod 1982, 127-132; Goldhill 1984, 238, 245, 253-254; Bowie 1993b, 12; Braun 1998, 81-104; Torrano 2001; Leão 2005, 25-34; 2010, 47-54; Kennedy 2009, 22-25; Nicolai 2009-10, 25-30; Rynearson 2013, 1-3.

Cf. Goldhill 1984, 245-261; Torrano 2001; Leão 2005, 27-33; 2010, 49-53; Kyriakou 2011, 172-181.

Ver Winnington-Ingram 1948, 141-147; Gagarin 1975; cf. Kyriakou 2011, 182-184; Boulic 2013.

Wallace 1989, 90-93, discute varias interpretaciones de la *Orestía* en relación con el rol y las atribuciones del Areópago. Finalmente, el autor parece proponer la idea de que hay un sentido alusivo de la tragedia, pues no solo señala a las reformas de Efialtes como un referente histórico, sino incluso al ostracismo de Cimón, el asesinato de Efialtes y las negociaciones de un grupo de atenienses con Esparta para derrocar la democracia (cf. Tucídides, 1.107.4). El Areópago simbolizaría el proceso legal capaz de garantizar que la *stásis*, la anarquía y el despotismo no tendrán lugar en la ciudad. Como se advierte en nuestros argumentos, no acordamos con esta visión.

Cf. Iriarte 2002, 67-77, que a partir del análisis del nombre Efialtes traza una asociación entre las Erinias y los areopagitas y concluye que Esquilo está indicando el carácter violento de la mutación inducida por el hijo de Sofónides y la posibilidad de que la prepotencia de los poderes antiguos pueda reaparecer en los nuevos.

La visión tradicional de la afinidad del pensamiento de Heródoto con la democracia ateniense de la época de Pericles es representada por Legrand 1955, 106-109, pero esto no significa una condena del régimen espartano. Al mismo tiempo, Strasburger 1955 ve elementos anti-atenienses en las *Historias*. La posición pro-ateniense es defendida por Harvey 1966, criticando interpretaciones escépticas. Waters 1972 no cree que Heródoto fuera partidario de la democracia. Forrest 1984 ha sostenido que Heródoto era un admirador de Atenas, pero a favor de la aristocracia y contra la democracia de Pericles. Georges 1994, 157-163, ha planteado que Heródoto no era favorable a la democracia de la época de Pericles, porque era crítico de la política de Clístenes y los Alcmeónidas. Blösel 2001 ve en la figura del Temístocles herodoteo una síntesis y un espejo de las acciones de los atenienses en el siglo V: son los liberadores de Grecia respecto de la invasión de los persas, pero devienen al mismo tiempo los nuevos dominadores de otros griegos que forman parte de la liga de Delos. Para Moles 2002 hay dos aspectos en las *Historias*: por un lado, se señala la importancia de Atenas en la victoria sobre el imperio persa; pero, por el otro, se dirigen críticas a la Atenas de Pericles por haber devenido en un imperio como el de los persas. Recientemente, Martin 2011 ha defendido la idea de que Heródoto era un ferviente partidario y propagandista de la democracia ateniense de la época de Pericles. Para posiciones más matizadas, que indican la imposibilidad de pronunciarse sobre este problema y se inclinan hacia la idea de que en la obra de Heródoto la cuestión política se coloca en un plano diferente de la simple toma de partido: cf. Fornara 1971, 37-58; Lachenaud 1978, 317-318; Hartog 1980, 366-367; Payen 1997, 196-198; Fowler 2003; Scott 2005, 28-30; Ostwald 2009, 265-277.

Muchos aspectos se ligan a la relación entre Heródoto y Atenas. Un punto es el de los viajes de Heródoto a Atenas, entre los años 450, 447 o 445, para su primera visita, y 443, cuando se establece en Turios; cf. Legrand 1955, 29-37; Gould 1989, 14-17; más escéptico, Podlecki 1977. Otro punto consiste en saber si hubo un círculo de intelectuales directamente ligados a Pericles; mientras que

anteriormente se tenía por bien atestiguado un lazo estrecho entre Pericles y ciertos pensadores y artistas (sobre todo Protágoras, Anaxágoras, Sófocles, Fidias y el propio Heródoto), existe hoy día una perspectiva escéptica sobre la posibilidad de relaciones directas entre ellos; cf. Schwartz 1969; Rodríguez Adrados 1975, 269-273; más escéptico, Stadter 1991. Otra cuestión, que ha llevado a debates sobre un pasaje muy estudiado de las *Historias*, es cómo evaluar el elogio de Atenas en el libro VII; cf. Heródoto, 7.139; Evans 1979; 1991, 92-94; Demand 1987. Carrière 1998 analiza también, muy detalladamente, la victoria en Salamina y sus consecuencias para la democracia y la hegemonía de los atenienses.

Hay muchos análisis del debate constitucional en Heródoto, 3.80-82; cf. los comentarios de Asheri, en Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 471-476, que no lo vincula a las ciudades griegas, y menos aún a Atenas, sino a los persas; pero como los estudiosos han indicado, es claro que su referencia principal es el debate político que se desarrolla en la democracia ateniense; cf. Brannan 1963; Ostwald 1969, 111-115; Lasserre 1976; Lanza 1977, 225-232; Evans 1981; Bordes 1982, 242-249; Giraudeau 1984, 101-111; Lateiner 1989, 163-186; Raaflaub 1989, 41-45; Myers 1991; Thompson 1996, 52-78; Pelling 2002; Fröhlich 2004, 15-19; Meneses Sousa 2005; Roy 2012.

A partir del debate constitucional, algunos estudiosos han indicado que el historiador instaura ciertos puntos iniciales para pensar la política y, sobre todo, la democracia, régimen evocado por Heródoto, 3.80.6; 6.43.3, con el nombre de *isonomía* y luego traducido por él mismo como *demokratía*: cf. Myers 1991, 550-555; Lévy 2001; Munson 2001, 207-209 y n. 182. Roy 2012 cree que, en realidad, Heródoto privilegia una “constitución mixta”; cf. Forsdyke 2001; Martin 2011, respecto del rol de la ideología democrática ateniense en las *Historias*. Sobre el pensamiento político en el texto de Heródoto, Raaflaub 1987; 2002, 164-183; Forsdyke 2006; Soares 2014.

Se debe tomar en cuenta las discusiones que intentan establecer si Heródoto tenía una opinión favorable o contraria a los Alcmeónidas; cf. Hart 1982, 1-16; Develin 1985; Murray 1987. Thomas 1989, 247-251, habla de dos tradiciones orales contradictorias sobre la liberación de Atenas de la tiranía: la de los tiranicidas, Harmodio y Aristogitón, y la de los Alcmeónidas. Su honestidad intelectual lo lleva a Heródoto, 6.123; cf. 5.55; 6.121, a poner de relieve el rol de los Alcmeónidas, dado que los atenienses habían dado excesivos honores públicos a los tiranicidas. Baragwanath 2008, 27-34, 148-159, ha propuesto la existencia de matices en la visión herodotea de los Alcmeónidas y sus relaciones con la tiranía, de acuerdo con los diferentes contextos históricos y retóricos donde la cuestión es abordada; cf. Podlecki 1966b. Anderson 2003, 199-206; 2007, 120-124, subraya que Heródoto ha descuidado el rol de Clístenes y, paralelamente, realiza una ratificación de la tradición de los tiranicidas. En la misma línea argumental, Schubert 2010 indica que la elección de Harmodio y Aristogitón como los héroes de la caída de la tiranía es un mito fundador, que vuelve invisible los conflictos que conducen a la instauración de la democracia, al punto de ser uno de los ejemplos más remarcables de la historia contra-fáctica.

Esta afirmación se refiere a Atenas, claro está, pero el término *demokratía* aparece ya en un pasaje anterior de las *Historias*, Heródoto, 6.43.3. Cf. Scott 2005, 195-197, 430. Heródoto, 5.78, ha mencionado antes el impacto benéfico de la igualdad (*isegoría*) para los atenienses con respecto a la tiranía que dominaba anteriormente; e indica asimismo (5.66.2; 5.69.2) el rol activo de Clístenes para integrar al *dêmos* al conflicto político, en su lucha contra la facción de Iságoras por obtener el poder. Cf. Ober 1996, 42-52; 2007, 84-100; Gray 2007a, 219-225.

Heródoto, 4.92.*a*1, introduce la palabra *isokratía* en el discurso del corintio Socles, refiriéndose de

algún modo a Atenas; cf. Ostwald 2009, 22-38. Heródoto, 5.78, usa la noción de *isegoría* por única vez en relación con las prácticas políticas instauradas por las reformas de Clístenes; cf. Griffith 1966; Woodhead 1967; Lewis 1971; Nakategawa 1988. Aunque sea el término habitual para hacer referencia a estas prácticas, sin embargo, la palabra *isonomía* no aparece jamás conectada a la revolución clisteniana en el texto de Heródoto, 3.80.6; 3.83.1; 3.142.3; 5.37.2; cf. Lévêque & Vidal-Naquet 1964, 25-32; Ostwald 1969, 96-173; Meier 1988, 53-94; Fouchard 1986, 150-159; 1997, 214-234; Sancho Rocher 1991, 241-253; 1997, 187-200; Saxonhouse 1996, 31-57; Lévy 2005.

Cf. *supra*, Cap. 1. Vlastos 1953 sostiene que *demokratía* surge después de *isonomía*: mientras que la primera empieza a usarse en la segunda mitad del siglo V, la segunda se asocia con las reformas de Clístenes. Cf. Sealey 1974; 1987, 98-102; Finley 1984, 112-114; Meier 1988, 155, 289-292, 369-370. Sin embargo, Hansen 1986; 1994, 27-28, afirma que la palabra *demokratía* era ya utilizada a fines del siglo VI o comienzos del V. Según Sancho Rocher 1991; 1997, 194-196, aun cuando se pueda interpretar que la idea de *isonomía* fue creada por aquellos que fueron más allá de la *eunomía*, *demokratía* fue el nombre de una organización política fundada sobre la soberanía del *dêmos* (todos los ciudadanos) contra la reivindicación de la hegemonía limitada a unos pocos. Ver también Musti 2000, 78-81; Camassa 2007, 117-121; Cartledge 2007, 162-163; Ober 2008.

Cf. Ober 1996, 51 n. 32: “Es importante tener en mente que, en todo caso, la terminología es de Heródoto no de Clístenes. Probablemente no estaba en uso en época de Clístenes, y refleja más bien el vocabulario político de mediados del siglo V”; Camassa 2007, 119: “el lenguaje del historiador podría ser justo un espejo de la Atenas de la época periclea, en la que trabajó”. Meier 1985, 33-53; 1988, 283-333, señala un cambio a nivel del pensamiento político que conduce de los conceptos “nomísticos” del siglo VI a los “cratísticos” del siglo V.

Cf. Anderson 2007, 117-119; Gray 2007a, 219 y n. 46.

Según Munson 2001, 52-59, en el relato de Clístenes la organización y el vocabulario muestran la confluencia del modelo monárquico y el de la ciudad, porque Clístenes sigue actuando en el marco de los círculos aristocráticos. Baragwanath 2008, 157-158, 185 (cf. 192-197), plantea una visión parecida. Ver Camassa 2007, 69-81, Cartledge 2007, 159-160 y Raaflaub 2007b, 137, que ponen de relieve acuerdos y contrastes con respecto a Ober.

Cf. también Meier 1987. Camassa 2007, 121, tiene una idea opuesta: “*Demokratía* no parece surgir, en Atenas, hasta los años ’60 del siglo V a.C. Pero si así fuera, no hay duda de que la ‘cosa’ pudo preceder al nombre”. La relación entre la invención de la historia y la emergencia de la democracia, especialmente en Atenas, ya había sido destacada categóricamente por Finley 1977, 40-41, y Momigliano 1984, 52.

Según Thomas 1989, 264-281, la tradición sobre los Alcmeónidas existe y Heródoto la retoma.

Munson 2001, 54-55 y n. 35, interpreta que Heródoto, 5.66.2, describe a Clístenes como alguien que solo se preocupa por el poder, mientras que la invención de las diez tribus sería una estratagema para cubrir su oportunismo apelando al tradicionalismo: “El verbo *exeurískein* connota aquí un artilugio, algo nuevo e inventado por conveniencia pero al mismo tiempo recuperado ostensiblemente del pasado tradicional”. La misma operación de manipulación de la tradición se atribuye a Clístenes de Sición, abuelo de Clístenes el ateniense, usando también en este caso el verbo *exeurískein*. Heródoto parece hacer una operación similar al inventar la tradición de Clístenes como fundador de la democracia ateniense y, al mismo tiempo, obliterar con esta operación el origen de la noción de democracia así

como las prácticas significadas con este nombre durante la segunda mitad del siglo V.

En “El pudor de la historia” (Borges 1974, 754), cabe asignar un sentido similar a la aserción borgiana de que Tácito no percibió la Crucifixión aunque su libro la registra. En efecto, solo se ve lo que se está habituado a ver, aquello para lo cual se tiene un juicio apropiado según determinada circunstancia histórica.

Esto implica introducirnos en la idiosincrasia de Heródoto, puesto que es gracias a él que así lo percibimos, y nos habla también del lugar de Heródoto en la historiografía; cf. Momigliano 1984, 134-150.

Fowler 1996, 62-69, brinda elementos para pensar el problema pero se detiene en los antecesores. Cf. Thomas 1993; 2000, 18-20; 2003; Bakker 2002, 8-12, sobre la circulación de la obra herodotea a fines del siglo V.

Análisis recientes, que aplican a la historia de la democracia ateniense la debatida noción de “esfera pública”, hacen hincapié en la importancia del espacio político no institucionalizado para el desarrollo de ideas y reflexiones que se articulan con las prácticas políticas concretas de la Atenas democrática. Puesto que no pienso que Esquilo ni Heródoto hayan sido educadores de la opinión de los ciudadanos, sino pensadores cuyas intervenciones podían generar formas de pensamiento de la política, considero que mi enfoque aquí no es incompatible con el de Gottesman 2014 sobre la “política en la calle” –como esfera pública informal que influía en los ámbitos políticos de decisión y en los que actuaban y pensaban en los mismos–, o el de Landauer 2016, que encuentra en la interfaz entre práctica democrática y reflexión política la posibilidad de formular un modelo de esfera pública.

Me refiero a cómo concibo, en Gallego 2003, la relación entre *la* política, el sujeto político y el acontecimiento como la excepción que opera una apertura en las condiciones totalizadoras y restrictivas de *lo* político del estado. Complementariamente a lo que se plantea en este capítulo puede resultar de provecho cotejar los argumentos y las referencias documentales, historiográficas y conceptuales que he desarrollado en Gallego 2017, 215-238.

Sobre este tópico, ver Ehrenberg 1960, 89; Vernant 1965, 34-35 y n. 10; cf. Loraux 2007, 251.

Cf. Jenofonte, *Memorables*, 3.7, cuyo argumento va en la misma dirección que el de Platón.

Para distintas visiones del modo en que Tucídides narra la actividad de la asamblea ateniense en diversos pasajes de su obra, cf. Hunter 1988; Yunis 1991; Frazier 1997; Harris 2013a; Saïd 2013; Villacèque 2013, 248-260.

Sobre la imagen de Pericles en Tucídides, su carácter político, su idea de ciudad, los aspectos literarios y estilísticos, ver últimamente Foster 2010, 119-220; Taylor 2010, 7-81; Christodoulou 2013; Tompkins 2013.

Respecto de la concepción política presente en este texto, Musti 1985; 2000, 87-122. La relación entre lo público y lo privado también es señalada en Tucídides, 2.37; cf. Cohen 1993, 8-9; Andrews 2004; Winton 2004. Roberts 1994, 43, señala que la oración fúnebre presenta un tono marcadamente defensivo respecto de las acusaciones oligárquicas contra la democracia: “que los dignos y los indignos eran tratados por igual; que la ‘libertad’ democrática significaba que el pueblo era libre de vivir en anarquía, no constreñido por las normas de las relaciones civilizadas; que el entusiasmo de Atenas por las artes y el intelecto acrecentaba la decadencia y la blandura… y que los estados democráticos gastaban tanto tiempo discutiendo y debatiendo que eran incapaces de actuar tan eficazmente como los

oligárquicos”. Cf. asimismo Raaflaub 1983, 527. El pasaje tucidideo (2.37) al que acabamos de referirnos es el más claro en este sentido, proponiendo prácticamente la existencia en Atenas de la soberanía de la ley por sobre la soberanía del pueblo.

Edmunds 1972; Rusten 1985, 18; Hornblower 1991, 304-306; Balot 2001b, 508-509; 2014, 25-29; Price 2001, 185; Zumbrunnen 2002, 573-576; Foster 2010, 202-204. Loraux 2012, 175, 180-181, percibe en este pasaje un indicio de la manera en la que la democracia ateniense retoma el antiguo ideal aristocrático del equilibrio entre la audacia y el razonamiento, el acto y la palabra; aunque la autora también reconoce una alusión, aunque vaga, a la *isegoría*. Esta elucidación de Loraux parece estar atravesada por la idea planteada por Kakridis, según la cual Pericles invocaría dos tipos de vida al comienzo del capítulo (Tucídides, 2.40.1-2), la *vita contemplativa* y la *vita activa*, combinados de la mejor manera; Rusten 1985, 14-15 y n. 1, cita y discute la obra de J. Kakridis (*Der thukydideische Epitaphios: ein stilistischer Kommentar*, München, 1961, 51) y propone que, en realidad, Pericles alude allí a tres formas de vida (filosofía, riqueza y política), también señaladas por Platón, *República*, 581c, y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b 14 ss.; *Ética a Eudemo*, 1215a 35, e incluso por Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, 5.3.8-9, en un pasaje en el que transmite la perspectiva de Heráclides Póntico.

Cf. Loraux 2012, 276-285; 2008a, 43-59; 2008b, 151-170. Ver Epstein 2011 (cf. Id. 2009), que privilegia la estabilidad por sobre el conflicto, ya que según el autor la participación minoritaria en la asamblea respecto del total de ciudadanos atenienses producía una mayor uniformidad, sub-representando la heterogeneidad de intereses.

Sobre *isegoría* y *parresía*, ver Spina 1986; Balot 2004; Roisman 2004; Wallace 2004; Saxonhouse 2006.

Podría argumentarse que muchas decisiones de la asamblea ateniense provocaban el rechazo de los ricos y, por ende, que los intereses en conflicto generalmente se resolvían con un sentido socioeconómico determinado; cf. [Jenofonte], *República de los atenienses*, 2.14; Aristófanes, *Asambleístas*, 197-198. Pero insistamos con nuestra distinción: en este plano, estamos ya en los efectos del procedimiento de pensamiento, es decir, la decisión, no en el momento mismo de la actividad configurante del dispositivo asambleario. Por lo demás, también hubo, como vamos a ver después, decisiones de la asamblea que afectaron directamente a los pobres de la ciudadanía. Asimismo, podría argüirse que precisamente por la reiteración de decisiones en favor de los pobres surgieron en Atenas los grupos de *aprágmones* oligárquicos; pero esto no haría justicia a la efectiva presencia de sectores de la élite en las reuniones de la asamblea. Como decía Finley 1981, 30: “la evidencia sugiere que en Atenas la división sobre asuntos políticos no siguió estrictamente líneas de clase o sector”; cf. también Finley 1980, 77-78.

Detienne & Vernant 1988, 278: “Para el sofista… no existe otro campo de acción que el devenir, el cambio, lo que jamás permanece igual a sí mismo”.

Cf. Cassin 1995, 25, 73, 111, 399; Zilioli 2007, 62-64, 90-92; Demont 2013; Bartlett 2016, 172-179; Sørensen 2016, 133-166.

Aristóteles, *Política*, 1292a 11-31: “[El pueblo es] una unidad compuesta de muchos (*heîs ek pollôn*); pues los muchos son soberanos no uno por uno sino en conjunto (*oukh hos hékastos allà pántes*)”.

Cf. Rhodes 1972, 52-82; Laix 1973, 88-107; Thomas 1992, 144-150; 1994, 45-49; Harris 1994; Ruzé 1997, 455-470; Hedrick 1999; Osborne 1999.

Tucídides, 8.1.1, también se quejaba de que al confirmarse el desastre en Sicilia, los atenienses "se indignaron contra los oradores que los habían animado a emprender la expedición, como si no hubieran sido ellos los que la habían votado". Andócides, 2.27 [*Sobre su regreso*], indica lo mismo pero de un modo inverso; sobre su visión de la democracia, la decisión y la responsabilidad, Missiou 1992.

Sobre la "irresponsabilidad" del *dêmos* y el control de los magistrados, Gil 1970; Lévy 1976, 29-47; últimamente, Elster 1999; Landauer 2012; 2014; 2016; Hoekstra 2016; Lane 2016; cf. Fröhlich 2004.

Con reservas, Bingen 1975; cf. Loraux 2012, 184, y notas críticas 36-38. Sobre los decretos del consejo y el pueblo, en general, Rhodes 1972, 52-82; Laix 1973, 88-107; publicidad e inscripción de los decretos, Detienne 1988, 31-56; Harris 1994; Thomas 1994, 41-49; Lewis 1996, 127-137; Coulet 1996, 109-115; encabezamiento de los decretos como lugar de expresión de los valores democráticos, Hedrick 1999, 408-424; para la práctica de la escritura de los decretos, Thomas 1992, 144-150: la asamblea impulsaba la escritura; Osborne 1999: la escritura no grababa un acto sino que era un acto en sí mismo; uso de la información de las inscripciones, Hansen 1991, 311-312; Sickinger 1999. Sickinger 2002 revisa el conjunto de problemas indicados.

Cammack 2017a, en un artículo muy fundamentado, ha planteado una perspectiva no del todo coincidente con lo que aquí sostengo, indicando que el modo de participación por parte del pueblo en la deliberación se daba a través de un pensamiento interno, como colectivo, frente a las propuestas hechas por los oradores y, fundamentalmente, mediante la votación. Si bien resulta importante que se destaque el acto de pensamiento que la decisión política implica, no concuerdo con su división entre un "nosotros" del pueblo, que solo escucharía, pensaría interiormente y votaría, y un "ellos" de los oradores, que serían los únicos capacitados para hacer propuestas.

Sobre las implicaciones de este pasaje, ver Price 2001, 308-310; Greenwood 2006, 94-96; Zumbrunnen 2008, 38-39; Taylor 2010, 211-214; Shear 2011, 29-31; Saïd 2013, 220.

Hemos iniciado una amplia exploración en este sentido (de la cual este libro es un primer resultado), que procura abordar la situación inversa a la del acontecimiento de la democracia radical ateniense, que he estudiado en Gallego 2003, esto es, el agotamiento de este modo de subjetivación política del *dêmos*.

Cf. Detienne 2003 (ed.), libro dedicado al problema que aquí nos ocupa; la primera constatación que este volumen nos impone es que las prácticas de reunirse en asamblea no tienen su origen único en la Grecia antigua. Los modos de deliberar y decidir los asuntos comunes tienen múltiples comienzos, lo que equivale a decir que existen distintas formas de concebir lo común, ejercitadas a través de variadas prácticas concretas, y diversos tipos subjetivos pertinentes para habitar esos espacios comunes, configurados según diferentes lugares de igualdad. "Reunirse en asamblea –dice Detienne 2003a, 22– no es una práctica inmediata de todo grupo o de cada colectividad… Pero reunirse en asamblea para hablar en conjunto en un lugar determinado, tal es el procedimiento que retiene nuestra atención sin que procuremos de entrada articularlo a otros, probablemente contiguos, incluso solidarios". Múltiples comienzos; múltiples prácticas, dispositivos y procedimientos, que denotan la voluntad de reunirse en asamblea. A la vez, la comparación permite sacar provecho de los elementos cotejados en función de diseñar nociones pertinentes: la ciudadanía, que designa la pertenencia a un colectivo; los lugares de igualdad y de lo político, donde los asuntos se tornan concretamente comunes; los rituales de la asamblea, que expresan la soberanía de un grupo sobre sí mismo reafirmada mediante representaciones pertinentes; la justicia, como operador de la constitución del vínculo político entre iguales y semejantes; semejantes e iguales, como designación de aquellos que pertenecen a lo común en la medida en que la condición de ciudadanía supone la equivalencia; semejanza e igualdad, como modos de reconocer la

conformación de una identidad comunitaria; público y privado, como demarcaciones recíprocas de ámbitos y prácticas específicos; ver Detienne 2003b; 2005, 145-176.

Ver los esfuerzos de Robinson 1997; 2011, que analiza las escuetas informaciones disponibles.

Cf. Giorgini 2016, que analiza con la idea de "el poder del discurso" el impacto de la sofística en el marco cultural de la Grecia antigua, ponderando su influencia en el despliegue de la política, en particular, la democrática.

Sobre la importancia de esta cuestión en la doctrina de Protágoras, ver Mendelson 2002, 1-131, 213-256.

Retomo aquí de manera abreviada lo que ya he desarrollado *in extenso* en Gallego 2003, 326-336.

Ver *e.g.* Cortés Gabaudan 1994; Iglesias Zoido 1997; cf. también Arnhart 1981, 8-10; Kennedy 1996, 173-174.

Sobre esta comedia, de modo general, Dover 1968; ver también Marianetti 1992; O'Regan 1992; Revermann 2006, 209-224; cf. asimismo MacDowell 1995, 136-144; Freydberg 2008, 40-47; Zumbrunnen 2012, 43-47, con un análisis del debate de los *lógoi*. Para otros abordajes de diferentes aspectos de la obra, Whitman 1964, 119-143; Harriott 1986, 165-187; Bowie 1993a, 102-133; Vickers 1997, 22-58; Platter 2007, 61-83; Biles 2011, 167-210. Sobre la fecha de la obra, Russo 1984, 149-171, a partir de las características del *agón* entre los *lógoi*, señala los motivos que apoyan la idea de que se trata de un texto redactado para una segunda versión de las *Nubes*, nunca representada. Cf. Hubbard 1991, 90-106, que examina el problema de las dos versiones de la obra; sobre la fecha de la segunda representación: Kopff 1990; Storey 1993; recientemente, Sidewell 2009, 10-23, 165-178, 223-236. En cuanto a Sócrates, la discusión gira en torno a si la crítica aristofánica se dirigía estrictamente a él o a los sofistas en general (siendo aquél una caricatura de éstos), o al conjunto de intelectuales que pululaban en Atenas en ese momento; entre la gran cantidad de trabajos, cf. Dover 1968, xvii-cxxv; Rossetti 1974; Nussbaum 1980; Euben 1997, 109-138; Noël 2000; recientemente, Konstan 2011; Lombardini 2014; Mhire 2014; Moore 2015.

Si bien es evidente la referencia a Protágoras, Aristófanes parece echar mano a otras fuentes como los *Dissoí Lógoi* (DK 90) y la parábola de la virtud y el vicio de Pródico (DK 84 B 2 = Jenofonte, *Memorables*, 2.1.21-34). Respecto del manejo de estas ideas por parte del comediógrafo, ver Papageorgiou 2004b; sobre los *Dissoí Lógoi* y el método de Protágoras de los argumentos contrapuestos, cf. Robinson 1996, 29-30, 34-35; Gera 2000, 24-25.

La acepción de "refutar" es consignada por Liddell & Scoot 1996, *s.v. anatrépo* ("*upset* in argument, *refute*"), aunque no remite a este pasaje sino a *Nubes*, 901. Sobre el *kreítton lógos*, ver Papageorgiou 2004a.

Esta centralidad del *lógos* en la comedia aristofánica ha sido enfatizada por O'Regan 1992, 3-21, que analiza la cuestión en relación con el funcionamiento político de la democracia ateniense y el papel de los sofistas en el desarrollo de una concepción positiva del lenguaje como modo de producción de la política.

Cf. Carey 2000; también Petruzellis 1957; De Carli 1971. Sobre los tipos de parodia y los recursos paródicos utilizados por Aristófanes, ver Komornicka 1967, que clasifica a las *Nubes* entre las parodias de tipo filosófico, aunque con estrechas relaciones con las parodias de tipo literario y de tipo retórico. La parodia como procedimiento para producir situaciones hilarantes y, a la vez, generar formas de

reflexión sobre el asunto objeto de parodia ha sido habitualmente considerada por los estudiosos: Bertelli 1983; Goldhill 1991, 167-222; Sifakis 2006; Willi 2010, 491-494; 2014, 180-182; Kanavou 2011; Revermann 2013; Rosen 2013; Nelson 2016, 241-248.

Marx 1959, t. I, xv: "Pero adviértase que aquí solo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase*. Quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un *proceso histórico-natural*, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas" (subrayado en el original).

En los análisis que siguen hemos tenido especialmente en cuenta los aportes de O'Regan 1992, 89-105. Ver también Nussbaum 1980, 50-67, cuyo examen del debate de los *lógoi* y la oposición entre *nómos* y *phýsis* desarrollada por la sofística ha sido de gran utilidad para nuestro trabajo. Cf. también Segal 1996, 177-181, que estudia la antítesis entre *nómos* y *phýsis* en el contexto de la comedia aristofánica que estamos considerando.

Sobre esta cuestión en la producción aristofánica, Coscolla 1998. Cf. MacDowell 2010; Buis 2014.

Al respecto, véase, por ejemplo, Vattimo 1990, que define las sociedades actuales a partir del papel determinante de los medios de comunicación, la palabra y la imagen. Más extensamente, cf. Lyotard 1993, 27-47, que analiza la conformación de las instituciones según el potencial de los juegos del lenguaje, puesto que esta agonística del lenguaje es el método que el autor propone para analizar las sociedades actuales, cuyo lazo social está tramado por "jugadas" del lenguaje. Desde una perspectiva diferente, tratando de precisar en el terreno semiótico una definición adecuada de la noción de código, Eco 1990, 289-340, concluye que "la vida de la cultura es la vida de unos textos regidos por leyes intertextuales donde todo 'ya dicho' actúa como regla posible. Lo *ya dicho* constituye el tesoro de la enciclopedia" (p. 338). La enciclopedia y el diccionario son dos ideas que Eco 1990, 75-165, utiliza para captar el funcionamiento de los códigos; ver también Eco 1978, 62-136.

Sobre el tema de la novedad: Aristófanes, *Acarnienses*, 444; *Paz*, 534, 750; *Caballeros*, 216; *Avispas*, 1044.

Nussbaum 1980, 51-52: "Los *lógoi* se muestran en sí mismos como alternativas incompatibles… Estos dos no son *lógoi* en el mismo sentido. Uno expone, el otro discute; uno presenta una visión, el otro habla contra ella".

Como indica Byl 1981, en toda la comedia, dirigida contra los sofistas, los términos relacionados con *sophós* y *sophía* se multiplican bajo diversas formas para dar la idea exacta del interlocutor que se trata de construir.

Sobre la *euboulía* como eje de las enseñanzas de Protágoras, ver Woodruff 2013, que la relaciona de manera pertinente con lo probable o verosímil (*eikós*) y con la doctrina de los dos argumentos contrapuestos.

Marr & Rhodes 2008, 1-2, señalan que la primera ocurrencia del apodo "Viejo Oligarca" tal vez sea en el libro de Murray 1973, 192-194, cuya segunda edición data de 1898. Sobre sus diversos tópicos, Leduc 1976; Canfora 1980; cf. también Gomme 1940; Fuks 1954; Ostwald 1986, 188-191; Gabba 1988; 1994; Balot 2006, 92-97.

La utilización de esta terminología por parte de la élite oligárquica, con un evidente significado político

cargado de una deliberada consideración moral, se registra en buena parte de la documentación de los siglos V y IV a.C. En el contexto que aquí nos interesa, resultan significativos los usos que se comprueban en Tucídides, Eurípides y Aristófanes en el último tercio del siglo V. Cf. Tucídides, 6.53.2: *hoi poneroí* contrapuestos a *hoi khrestoí*; Eurípides, *Orestes*, 772-773, 902-930: *hoi polloí* (*tò plêthos*) confrontados con *hoi khrestoí* (cuando al pueblo lo conducen malos líderes, *kakoûrgoi*); Aristófanes, *Ranas*, 718-735: *hoi khrestoí* (también *kaloì k'agathoí*, *eugeneîs*, etc.) enfrentados a *poneroí k'ak ponerôn* (también *xénoi kaì pyrríai*, etc.). Para un análisis muy completo de este tipo de contradicciones en la democracia ateniense de finales del siglo V, véase Rosenbloom 2002; 2004, quien presenta el conjunto de los conflictos a partir de la antítesis entre *poneroí* y *khrestoí*. Pero, a mi entender, su visión presta demasiada atención al rol de los líderes y a las luchas entre las distintas facciones de la élite (aristocrática y no aristocrática), dejando de lado el papel del *dêmos* en el proceso democrático.

Cf. Lapini 1997, 22-25. El conjunto de las oposiciones es sintetizado por Osborne 2004, 20; ver también Marr & Rhodes 2008, 19-26, que destacan la oposición entre el *dêmos* y los *olígoi*.

Cf. Yunis 1996, 50 (seguido por Lapini 1997, 76): "Este término [*mainómenoi*] supera incluso el rango usual de términos despectivos aplicados al *dêmos*… La demencia es una debilidad aun más fuerte, más incorregible, que la mera estupidez". En su comentario a este pasaje, Gray 2007b, *ad loc*., llama la atención sobre la propuesta hecha por Sócrates que se expone en Jenofonte, *Memorables*, 1.2.50: "Y pensaba que sería beneficioso encadenar (*dedésthai*) a los locos (*mainomémous*)". Al considerárselos locos, y no simplemente ignorantes o estúpidos, como veremos a continuación, el verbo *kolázein* con el sentido de castigar podría tener una connotación semejante a *dedésthai* en relación con *mainómenoi*: atar, encerrar, imponer una restricción física. Se trata de diferentes modos de castigar. Todo apuntaría a quitarle al pueblo completamente su libertad, a someterlo a la esclavitud y al castigo como mecanismos de coerción, encadenamiento y encierro.

Cf. Leduc 1976, 40, 137-138; Raaflaub 2004, 207, 227, 235-236.

Esta misma idea es desarrollada por Platón, *República*, 562e-563c, pasaje en que la igualdad y la libertad imperantes en la democracia conllevan la equiparación de los ciudadanos con los metecos y los esclavos, así como la subversión de todas las jerarquías: padre-hijo, amo-esclavo, maestro-discípulo, viejo-joven, hombre-mujer, e incluso los animales que deberían servir al hombre tienen total libertad para andar por donde quieran y dar empellones a los hombres, en clara señal de que todos los inferiores que ejercen el poder en una democracia se asemejarían a animales, lo cual también se puede deducir del texto del Viejo Oligarca, según veremos a continuación.

Cf. Isocócrates, 7.20 [*Areopagítico*]. Sobre esta cuestión, Cataldi 2000; ver asimismo Rocchi 1971, 338-340; Nakategawa 1995, 34-37; Raaflaub 2004, 224.

Sobre la datación del texto, ver la síntesis de Marr & Rhodes 2008, 3-6, 31-32 (entre 431 y 424). Cf. Romilly 1962 (antes de 431); Bowersock 1967, 33-38 (entre 445 y 441, probablemente 443); Forrest 1970, 115 (entre 425 y 424); Connor 1971, 207-209 (entre 432 y 413); Moore 1975, 20 (entre 425 y 424); Leduc 1976, 198-201 (entre 421 y 418); Lévy 1976, 273-275 (en 431 o 430); Will 1978 (en torno a 430); Canfora 1980, 63-78 (entre 431 y 424); Roscalla 1995 (en el siglo IV); Mattingly 1997 (en 414); Hornblower 2000, 373 (en los años 390); Osborne 2004, 13-14, 18 (entre 431 y 413).

Liddle & Scott (1996), *s.v. kólos*. Fernández Galiano 1971: *castigar*; Moore 1975: *punish*; Ruiz Sola 1987: *castigar*; Lapini 1997, 75: *punire* (*punizione*); Osborne 2004: *punish*; Marr & Rhodes 2008:

punish.

Harpocracio *s.v. stasiótes* [*Perì tês metastáseos*] = Gernet 1923, fr. 3.2 = Maidment 1941, fr. B 1.1 = Redondo Sánchez 1991, fr. 6.

Cf. Leduc 1976, *ad loc*., que traduce "*maintenir à leur juste place*", lo cual se puede asociar con alguno de los sentidos señalados por Lapini, especialmente las dos primeras posibilidades.

Seguimos a Allen 2000, 69; cf. 69-71, 246-248, 279-283, 387 n. 85; ver también Levet 2001, 72-78.

Fouchard 1997, 86, destaca que, de todos modos, en el Viejo Oligarca la *douleía* no aparecería como una simple metáfora, sino que podría hacer alusión a un proceso que terminaría por llevar a la dependencia del *dêmos*, en el contexto de su exclusión política a partir de la instauración de un régimen oligárquico.

Cf. Bechtle 1996; Lapini 1997, 91-95; Osborne 2004, *ad loc*.; Marr & Rhodes 2008, 78-79.

Sin embargo, ver Canfora 1981, 147, que cree que existe una referencia a los esclavos urbanos.

Cf. Canfora 1981, 145, que señala que durante el gobierno de los Treinta tiranos se percibe claramente la intención de rebajar al *dêmos* al nivel de los esclavos.

Aunque la *eunomía* espartana data de mediados del siglo VI, a finales del V el sistema lacedemonio era percibido como la continuación del orden instaurado por Licurgo; cf. Heródoto, 1.64-65; Osborne 2004, *ad loc*. Sobre el carácter oligárquico de la idea de *eunomía*, ver Ehrenberg 1946, 92; Lévy 1976, 167-168; Sinclair 1988, 220-221; cf. Andrewes1938, 90; Erasmus1960, 60-61; Ostwald 1969, 82-85; Meier 1988, 287-292, 300-301 y n. 35; Raaflaub 2006, 392-393; Gallego, en prensa.

Ober 1998, 24-25, propone una idea distinta a partir del final de la obra (*República de los atenienses*, 3.12-13), de donde deduce que para el Viejo Oligarca solo sería posible una revolución en caso de que muchos perdieran la ciudadanía (*atimía*), lo cual ocurrió escasamente en Atenas. Pero ver Canfora 2014, 154-155; cf. 138-157.

Sobre los vínculos entre el Viejo Oligarca y Tucídides, Romilly 1962; Hornblower 2000.

Cf. Tucídides, 8.1.2: "Para ellos todo era disgustos por todos lados y, a causa de lo ocurrido, se habían adueñado de ellos un miedo (*phóbos*) y una consternación (*katáplexis*) más grandes que nunca (*megíste dé*)".

Sobre la idea de "oligarquía cerrada", Liddle & Scott 1996, *s.v. dynasteía*, remitiendo a Tucídides, 4.78.3, que contrapone *dynasteía* con *isonomía*, denotando el sentido de oligarquía y democracia, respectivamente; cf. también Andócides, 2.27; Jenofonte, *Helénicas*, 5.4.46; Platón, *Político*, 291d; y, sobre todo, Aristóteles, *Política*, 1272b 9-11, que ve a la *dynasteía* como un tipo de oligarquía que no sería una *politeía*, y, en especial, *Política*, 1292b 6-10, donde se indica una equivalencia entre *tyrannís*, *teleutaía demokratía* y *oligarkhía dynasteía*.

Cf. Dalmeyda 1930, *ad loc.*; Maidment 1941, *ad loc.*; Albini 1961, *ad loc.*; Redondo Sánchez 1991, *ad loc.*; Ramírez Vidal 1996, *ad loc.*; MacDowell 1998, *ad loc*.

Sobre la fecha del texto, Maidment 1941, 454-458; Ramírez Vidal 1988; ver Redondo Sánchez 1991, 258-259; Missiou 1992, 26 n. 35, con referencias a conjeturas de diferentes estudiosos.

Cf. Ramírez Vidal 1996, xxxi, quien si bien utiliza el término "imperio" para traducir *arkhé*, aclara que "en este caso Andócides identifica la *arkhé* con la democracia y la opone a la esclavitud y la

dynasteía".

Agradezco a Domingo Plácido sus sugerencias respecto de este pasaje de Andócides.

Sobre la teoría de la igualdad humana como justificación de las formas de esclavización, Plácido 2008b, 470-472; cf. Gallego 2005/6, 114-116; 2007, 79-80; 2008, 411-412.

Sobre el lazo entre *ekklesía* y *dêmos*, ver Hansen 1983, 139-160; 1987, 96-97, 102-107; 1989b, 213-218; 1991, 94-124. Para otras posturas, Rhodes 1981, 317-318, 545; Ostwald 1986, 34-35 n. 131, 130-131; Sinclair 1988, 66-68; Ober 1996, 107-122; Plácido 1997, 210; Johnstone 1999, 128-129.

Canevaro 2015 pone de relieve que desde la era arcaica hasta entrado el siglo V a.C. está vigente en la Grecia antigua una ideología de la legislación que desconfía de los cambios en las leyes, que entra en conflicto con las prácticas e ideas democráticas. El autor ilustra este proceso analizando la situación que tiene lugar en Atenas a raíz de los golpes oligárquicos y las restauraciones democráticas entre 411 y 404, pero el funcionamiento asambleario, al menos desde las reformas de Efialtes, parece ser parte ya de la contraposición que el acontecimiento de la democracia inaugura con respecto a la ideología tradicional que pone bajo sospecha el cambio legal.

Sancho Rocher 1991; 1997, 21-95, señala que la *isonomía* entendida como reparto igualitario de poder se identifica con la *demokratía* e implica la desaparición de una autoridad impuesta, lo cual posibilita la capacidad de autogobierno y auto-normativización del conjunto de los ciudadanos de la *pólis*. Basada en la *isegoría*, es decir, la igualdad de la palabra en el ágora, la práctica asamblearia asigna al *nómos* un sentido convencional, consensual y mutable. Cf. Romilly 1971, 209-212; Cohen 1995a, 41-42.

Canevaro 2017 analiza la conformación del imperio de la ley como modo de legitimación de un sistema político. Aristóteles, sin duda, se inscribe en esta visión, y considera a la democracia en que los decretos del pueblo se sitúan por encima de la ley como ilegítima y/o indeseable, lo cual lo lleva a asociarla con la tiranía, desarrollando el argumento del monarca colectivo: el predominio arbitrario de un "hombre". El problema que suscita, de modo general, es la cuestión de hasta qué punto la Atenas democrática del siglo V se inscribiría en un modelo político-institucional que obtendría legitimación a través del imperio de la ley. Para una visión que percibe que en Atenas se imponía rigurosa y previsiblemente la ley, Harris 2006; 2013b; para una visión más matizada, Lanni 2006; 2016. Para análisis previos de este problema, cf. Ostwald 1986, esp. 497-524; Sealey 1987, 32-52, 146-148; Sinclair 1988, 77-105; Ober 1989, 95-103, 289-306, 332-339; Hansen 1991, 159-160, 300-304; Cohen 1993; 1995a, 34-56, 187-193; 1995b; Todd 1993, 114-116, 293-300; Mossé 1995, 173-178; Musti 2000, 189-248.

Se debe reconocer aquí el influjo de los renovados debates sobre el populismo a la luz de las experiencias políticas recientes tanto en América Latina cuanto en Europa, aunque también en África, Asia y Norteamérica. Al respecto, junto al ya clásico libro de Ionescu & Gellner 1970 (eds.), cf. *e.g.* las recientes compilaciones de Panizza 2005 (ed.), Aibar Gaete 2007 (ed.), Albertazzi & McDonnell 2008 (eds.), de la Torre & Peruzzotti 2008 (eds.), Gherghina, Mişcoiu & Soare 2013 (eds.), Woods & Wejnert 2014 (eds.) y de la Torre 2015 (ed.). Para visiones introductorias concisas a la serie de problemas implicados en la cuestión del populismo y los debates en torno al mismo, cf. *e.g.* Zanatta 2014; Mudde & Rovira Kaltwasser 2017; Anselmi 2018.

La conclusión que cierra esta intervención no deja dudas en cuanto al lugar que se asigna a la soberanía del pueblo como fuente de los poderes representativos: "Ningún legislador que se precie de republicano debería votar favorablemente estos tres proyectos, porque sin justicia independiente no hay república,

ni libertad, ni derechos humanos. La república es un límite a la democracia, puesto que, frente a las ambiciones de poder absoluto de las mayorías de turno, la república es el baluarte de la libertad" (Manili 2013). No tomamos esta nota de opinión como una muestra de los desarrollos teóricos que sobre estos conceptos se han realizado sino, precisamente, como lo que es, un ejemplo de cómo se toma partido y se construyen estas oposiciones en el sentido común.

Emanada del pueblo para limitar "las oscilaciones caprichosas de una opinión voluble", que sin embargo es la opinión del propio pueblo, más allá de cómo se lo entienda, al que se quiere preservar de su propia volubilidad.

En la primera de las notas, cronológicamente hablando, decía: "La democracia peronista tiene desde su origen algunos rasgos constantes. El movimiento se presenta como la expresión única de un pueblo homogéneo en intereses y doctrina e identificado con la nación. Es un movimiento de jefatura, investida por el pueblo de una autoridad tal que la coloca por encima de las normativas institucionales. Pocas veces el peronismo se apartó de esta versión, que suele denominarse democracia plebiscitaria o de líder. Pero su singularidad reside en su capacidad para adaptarse a realidades tan diferentes como la Argentina de 1945 y el país de 2011" (Romero 2011). Al igual que en el caso de la nota de Manili, tomamos la visión esencialista de Romero como muestra de las clasificaciones que se realizan de las experiencias populistas, respecto de lo que se considera la pureza de la norma constitucional, y que se ponen a circular y pasan a formar parte de un sentido común que, sin embargo, se integra también en los análisis históricos especializados, como veremos a continuación a partir de escritos del propio Romero. Una muestra de cómo este sentido común se integra en desarrollos pretendidamente académicos, de manera un tanto más elaborada, claro está, es la reciente crítica al populismo planteada en el libro de Müller 2016.

La articulación del populismo con el nacionalismo y el fascismo es un lugar común en buena parte de la literatura disponible, empezando por el trabajo de Germani 1978, esp. Partes I y II. Recientemente, la cuestión ha sido retomada por Finchelstein 2014; 2017, que propone con fuerza, como novedad, volver a explicar el populismo, y el fascismo, así como situar los debates teóricos abstractos, en el contexto histórico en que estos fenómenos se originan y se desarrollan. Como historiador, encuentro razonable su petición, que de inmediato parece verse traicionada cuando propone encuadrar el pendular fenómeno político-ideológico del populismo a partir de varios rasgos constantes: "(i) una perspectiva extremadamente sacralizadora de lo político; (ii) una teología política que considera que el pueblo está formado por aquellos que siguen un liderazgo vertical único; (iii) una idea de los antagonistas políticos como enemigos que son potencialmente (o de hecho) traidores a la nación; (iv) una perspectiva del líder como una encarnación carismática de la voz y los deseos de la nación como un todo; (v) un ejecutivo fuerte y el rechazo discursivo, y a menudo práctico, de los poderes legislativo y judicial del gobierno; (vi) un nacionalismo radical y un énfasis en la cultura popular, en oposición a otras formas de cultura que no representan el 'pensamiento nacional', (vii) y, por último, un apego a una forma vertical de democracia electoral que, no obstante, rechaza en la práctica formas dictatoriales de gobierno" (Finchelstein 2014, 468). En su reciente libro estos siete rasgos constantes se amplían ¡y llegan a dieciséis!: "1) un apego a una democracia autoritaria, electoral y antiliberal que prácticamente rechaza la dictadura; 2) una forma extrema de religión política; 3) una visión apocalíptica de la política que presenta los éxitos electorales, y las transformaciones que las victorias electorales transitorias permiten, como momentos revolucionarios en la fundación o refundación de la sociedad; 4) una teología política fundada por un líder del pueblo mesiánico y carismático; 5) una percepción de los antagonistas políticos como el anti-pueblo, es decir, como enemigos del pueblo y traidores a la nación; 6) una

perspectiva débil del estado de derecho y la separación de poderes; 7) un nacionalismo radical; 8) una noción del líder como la personificación del pueblo; 9) una identificación de movimiento y líderes con el pueblo como un todo; 10) el reclamo de anti-política, que en la práctica significa trascender la política en la forma habitual; 11) el acto de hablar en nombre del pueblo y en contra de las élites gobernantes; 12) una auto-presentación de su posición a favor de una verdadera democracia y en contra de formas imaginarias o reales de dictadura y tiranía…; 13) la idea homogeneizadora del pueblo como una entidad única que, cuando el populismo se convierte en un régimen, se equipara con sus mayorías electorales; 14) un profundo antagonismo, e incluso aversión, al periodismo independiente; 15) una aversión por el pluralismo y la tolerancia política; 16) un énfasis en la cultura popular e incluso, en muchos casos, en el mundo del entretenimiento como encarnaciones de las tradiciones nacionales" (Finchelstein 2017, 103-104; cf. p. 20). Pareciera que al situar el populismo en su marco histórico lo que se obtiene es una serie de rasgos esenciales que se revelan como más verdaderos que los indicados por las *sky-high theories*.

La expresión "república verdadera" es una fórmula de Juan B. Alberdi 1856, 29-31. Al respecto, es llamativa la reflexión de Romero 2010, 15, en lo que concierne a la situación actual: "Aunque la propuesta se ha realizado [la de la fórmula de Alberdi y la Ley Sáenz Peña], en cierto modo, no por ello ha perdido su cualidad ideal o utópica: muchos aspiran hoy a una democracia mejor y a una república verdadera".

La posición de Romero se plantea en un marco de buscada ambigüedad entre el no negado carácter democrático de la forma plebiscitaria de democracia, que se asocia con el populismo, y la deformación patológica que introduce el populismo, que atenta contra el republicanismo de la deseada democracia institucional y puede llevar incluso al fascismo. Esta impostada ecuanimidad, que no niega el mote de democracia a la forma plebiscitaria pero toma al modo institucional como el modelo deseable, tiene sus referencias en la amalgama de un conjunto de posturas que se posicionan ante el populismo entendiéndolo o bien como un desafío para la democracia, que puede eventualmente producir una mayor democratización mediante formas de democracia directa, o bien como una patología o una degradación de la democracia, que atenta contra el *statu quo* basado en las reglas instituidas por el entramado legal de una constitución reconocida como republicana y democrática *per se*. Para visiones que, con diferencias, destacan igualmente el desafío del populismo a la democracia, con posibles efectos positivos, cf. Canovan 1981, 3-16; 1982; 1999; 2002; 2006; Taggart 1996, 11-81; 2000, 89-118; 2002; Mény & Surel 2000, 177-222; 2002; Papadopoulos 2002; Mudde 2004; Aslanidis 2016; para perspectivas que, con contrastes, resaltan el carácter patológico, parasitario, degradado o perverso del populismo, cf. Taguieff 1995; Urbinati 1998; 2013; Akkerman 2003; Peruzzotti 2008; Rosanvallon 2011; para posturas que no se pronuncian a favor o en contra, o ven en el populismo tanto elementos positivos como patológicos, y que señalan, de distintos modos, los aspectos reseñados, cf. Crick 2005; Stanley 2008; Arditi 2009, 105-158; Barr 2009; García Jurado 2012; Vittori 2017. Prácticamente ninguno de estos textos hace referencia a los orígenes del populismo en los movimientos de fines del siglo XIX que así se autodenominan; cf. *e.g.* Venturi 1975; García Jurado 2010; Arbuet 2016/17. Hay enfoques que resaltan el carácter disruptivo de la política populista, en la medida en que cuestione la situación de dominación capitalista desde una práctica emancipadora, aspecto que señalaremos en la Conclusión de este libro.

Para una introducción al análisis del concepto de voluntad general, ver Held 1992, 96-102.

Badiou 1999, 371-375, lo denomina procedimiento genérico o auto-pertenencia del sujeto político a sí mismo.

En esta línea, la asamblea democrática, que Aristóteles ve como una “magistratura indeterminada”, encarna o mejor dicho es la voluntad general. Por ende, la aplicación a la *ekklesía* de la idea de “magistratura” resulta desde esta óptica algo confuso, y de allí se deduce la necesidad de señalar su indeterminación con todas las consecuencias que de ello se derivan. La asamblea democrática deviene entonces una “magistratura” singular, puesto que lo que ella pone en práctica es la voluntad general, que no es un simple acto de magistratura o un mero decreto sino un acto de soberanía que tiene fuerza de ley. Hay aquí, ciertamente, una diferencia entre lo que indica Rousseau y las precisiones de Aristóteles sobre los decretos del pueblo como contrarios a las leyes. Para Rousseau, es propio del ejercicio de la soberanía del pueblo establecer leyes, mientras que es un acto de magistratura el dar decretos. Para Aristóteles, ocurre todo lo contrario, pues las magistraturas solo están capacitadas para legislar si están claramente delimitadas en cuanto a sus funciones y rangos, mientras que el pueblo cuando es soberano establece decretos por encima de las leyes. En verdad, hallamos aquí la cuestión ya señalada de la indistinción entre *pséphisma* y *nómos* (cf. *supra*, Cap. 1), dado que en la práctica los atenienses del siglo V no veían como algo necesario esta delimitación, que Aristóteles señalaba en términos teóricos en función de su crítica de la democracia radical. Para la época moderna, la diferencia entre ley y decreto marcará, respectivamente, el carácter general o circunstancial de la norma. Como indica Sancho Rocher 1991, 242, hablando de la significación de las nociones de *isonomía* y *demokratía* en la Atenas del siglo V: “No importa solo ser igual ante la ley, sino a qué hay que tomar como referencia de esa igualdad, no a una ley emanada de uno o unos pocos que ejercen de autoridad legisladora, sino a la comunidad entera, como única capaz de aprobar normas de conducta para sí misma”.

Relación de la que la democracia también forma parte; cf. Francès 1951; Domínguez 1979; 1992; Ezquerra Gómez 2013; pero véase la discusión de Villaverde 2002, respecto de la influencia de Spinoza sobre Rousseau.

Al respecto, ver Deleuze 1996, 221-225; 1984, 128-137; Bodei 1995, 91-92, 188. Estos autores coinciden en el carácter dinámico del concepto de *conatus*. Cf. asimismo Negri 1993, 246-265; Tatián 2009, 59-60.

Respecto de las posiciones políticas de Spinoza, sus definiciones de imaginación, esperanza y miedo, su visión de la multitud y la superación alcanzada por medio de la acción conjunta en la democracia, ver Bodei 1995, 94-97, 102-116, 174-195, 211-236. Cf. Kaminsky 1990, 61-64, 81-87, 101-110, 129-132.

Cf. Balibar 1985, 42-48; Tatián 2001, 25, 36, 110.

Spinoza *Tratado Teológico-Político*, XVI, §§ 1-67; XX, § 38 = 1986a, 331-349, 417 (= 1670, 175-186, 231 = 1846, 206-220, 269 = 1925b, 189-200, 245); *Tratado Político*, VI, § 4; XI, § 1 = 1986b, 124, 220 (= 1677, 292, 352 = 1844, 75, 134 = 1925b, 298, 358). Cf. Tatián 2001, 20-21, que indica respecto de este punto que en Spinoza toda sociedad es una mezcla variable de conflicto y comunidad.

Hobbes 1651, I, cap. 14, p. 64 = 1980, 106-107: “La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa (*every man has a Right to every thing*), incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con

respecto a todas las cosas (*this naturall Right of every mand to every thing*), no puede haber seguridad para nadie…”. Cf. *ibíd*., I, Caps. 13-15, pp. 60-80 = 1980, 100-131.

Estas discusiones se han revitalizado gracias a la aparición del libro fundamental de Miller 1995, que defiende la existencia de un derecho natural en la concepción aristotélica de la *pólis*, la política y la justicia. Esta obra ha dado lugar a un valioso debate plasmado en un coloquio en torno a la misma, cuyos resultados se publicaron en un número de *The Review of Metaphysics* que recoge las exposiciones más la respuesta del autor de la obra en cuestión: Annas 1996; Kraut 1996; Long 1996; McGrade 1996; Schofield 1996; Cooper 1996; Miller 1996.

Miller 1996, 901 y n. 80, indica precisamente que lo que comanda en Aristóteles, *Política*, 1275b 17-21, la posibilidad de ser parte de los poderes deliberativos y judiciales es la libertad de participar, esto es, la *exousía*, revelando que se trata de una capacidad, prácticamente un derecho natural, que debe pensarse como una potencia.

Esta es la lectura a la que Foucault somete la doctrina del pacto o contrato como pacificación; si ahora se impone el acuerdo político es porque antes ha imperado la guerra. Pero esto no revela que la guerra se haya extinguido; la posibilidad de deshacer el contrato muestra que la potencialidad de la guerra sigue subyaciendo bajo las condiciones del pacto político, mientras que, por otra parte, el cumplimiento de los acuerdos estipulados en el contrato se garantizan mediante un poder coercitivo que concentra la capacidad de punir, de hacer la guerra, a todo aquel que se aparte del pacto. Cf. Hobbes 1651, I, caps. 13-14, pp. 62-65, 68, 70 = 1980, 102-107, 112, 116.

Marx 2002, 99-101: “En la democracia ningún factor recibe otro significado que el propio; todos ellos son en la realidad puros factores del *dêmos* total… En la democracia la *Constitución misma* se presenta solamente como *una* determinación y, más precisamente, la autodeterminación del pueblo… Aquí la Constitución toca siempre fondo en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, y esto en una forma *subjetiva*, real y no solo objetiva, *de suyo*; la Constitución es asentada como obra *del pueblo*. La Constitución aparece como lo que es, libre producto del hombre… La democracia se distingue aquí específicamente, porque en ella la *Constitución* nunca es más que *un* factor de la existencia de un pueblo: la *Constitución política* no forma por sí sola el Estado… La relación de la democracia con los otros regímenes es la del género con sus especies, solo que aquí el género mismo aparece como existencia… <En la democracia> el hombre no existe para la ley, sino que la ley existe para el hombre, es la *existencia del hombre*; en cambio en las otras formas de Estado el hombre es la *existencia de la ley*. Tal es el distintivo esencial de la democracia… En la democracia la Constitución, la Ley, el mismo Estado, no es más que una característica que el pueblo se da a sí mismo y un contenido concreto suyo, en cuanto ese contenido es la Constitución… La república *política* es la democracia dentro de la forma abstracta de Estado. O sea que la democracia como régimen abstracto es la república, solo que <en la verdadera democracia> cesa de ser una Constitución *meramente política*” (subrayado en el original).

Sobre la democracia en el joven Marx, ligada a un momento maquiaveliano-spinozista, Abensour 1998; 2012, resulta esclarecedor en cuanto a la oposición que se diseña entre la acción política del *dêmos* y el estado como objetivación y también límite de la capacidad subjetiva del pueblo. Cf. Tatián 2012, 176-178, que insiste en el momento spinozista de Marx en estos escritos sobre la democracia. Ver asimismo Luc 1982.

Muchas de estas diatribas anti-populistas se nutren a veces, directa o indirectamente, de miradas académicas, puestas a circular y trivializadas mediáticamente en notas de opinión de intelectuales y pseudo-intelectuales que hacen nacer el populismo desde el fascismo, o los equiparan sin más. Es claro

el sentido peyorativo de esta filiación, donde subyace la denigración del pueblo en la medida en que su presencia implica una crítica del liberalismo que pone en entredicho la representación institucional autorizada por la constitución. Como hemos indicado (cf. *supra*, Cap. 10), la mezcla de “populismos” (de derecha, de izquierda, de centro, para todos los gustos), su contraposición con la democracia (liberal) y la carga despectiva del nombre suelen ser moneda corriente, desde los usos más vulgares hasta las elaboraciones científicas más sesudas. Más como ejercicio intelectual que como construcción identitaria, hay quienes reconocen en el populismo un profundo potencial político democrático, en la medida en que realiza una crítica radical de la democracia formal liberal y la dominación capitalista.

Sobre cómo se gesta la carga peyorativa para la idea de populismo, ver las reflexiones de Chamosa 2013.

Para perspectivas que hacen hincapié en el posible carácter disruptivo del populismo, con reales posibilidades emancipadoras en el contexto de la dominación elitista en el capitalismo contemporáneo, cf. Balsa 2010; Raus 2010; Reano & Yabkowaki 2010; Barros 2012; Gerbaudo 2017, 61-88.

Esta línea de interpretación ha sido la que ha primado entre los estudiosos respecto de las diferentes experiencias populistas, más allá de la posición a favor o en contra que adoptaran respecto del populismo.

Lewkowicz 2002a: “Que un pueblo sea un pueblo, es efecto de un aparato de estado que necesita producirlo para poder representar algo. Una vez constituido ese pueblo, soberanamente delega la soberanía en el estado; porque la soberanía –no lo olvidemos– emana del pueblo, no reside en el pueblo…, y en un lugar se captura esa emanación como sustancia –eso es el estado– y desde ahí se la ejerce. El pueblo es una institución estatal”.

Bibliografía

Abensour, M. 1998. *La democracia contra el Estado* [1997], Buenos Aires.

Abensour, M. 2012. "Democracia insurgente e institución", *Enrahonar* 48, 31-48.

Adkins, A. 1973. "*Areté*, *tékhne*, democracy and sophists: *Protagoras* 316b-328d", *Journal of Hellenic Studies* 93, 3-12.

Aibar Gaete, J. 2007 (ed.). *Populismo y democracia en Latinoamérica*, México.

Akkerman, T. 2003. "Populism and democracy: challenge or pathology?", *Acta Politica* 38, 147-159.

Alberdi, J.B. 1856. *Organizacion política y económica de la Confederacion Argentina*, Besançon.

Albertazzi, D. & McDonnell, D. 2008 (eds.). *Twenty-first century populism. The spectre of western European democracy*, Basingstoke.

Albini, U. 1961. *Andocide. L'orazione* De reditu, Firenze.

Allan, W. & Kelly, A. 2013. "Listening to many voices: Athenian tragedy as popular art", en A. Marmodoro y J. Hill (eds.), *The author's voice in classical and late Antiquity*, Oxford, 77-122.

Allen, D. 2000. *The world of Prometheus. The politics of punishing in democratic Athens*, Princeton.

Althusser, L. 1967. *La revolución teórica de Marx* [1965], México.

Álvarez Yágüez, J. 2009. "Aristóteles: *perì demokratías*. La cuestión de la democracia", *Isegoría* 41, 69-101.

Anderson, G. 2003. *The Athenian experiment. Building an imagined political community*, Ann Arbor.

Anderson, G. 2007. "Why the Athenians forgot Cleisthenes: literacy and the politics of remembrance in ancient Athens", en C. Cooper (ed.), *Politics of orality*, Leiden, 103-127.

Anderson, G. 2009. "The personality of the Greek state", *Journal of Hellenic Studies* 129, 1-21.

Andrewes, A. 1938. "Eunomia", *Classical Quarterly* 32, 89-102.

Andrews, J. 2004. "Pericles on the Athenian constitution (Thuc. 2.37)", *American Journal of Philology* 125, 539-561.

Annas, J. 1996. "Aristotle's *Politics*: a symposium. Aristotle on human nature and political virtue", *Review of Metaphysics* 49, 731-753.

Anselmi, M. 2018. *Populism. An introduction*, London.

Arbuet, C. 2016/17. **"**El populismo, una invención rusa", *Prácticas de Oficio. Investigación y Reflexión*

en Ciencias Sociales 18 [http://ides.org.ar/wp-content/uploads/2012/04/2-ARTÍCU LO-ARBUET1.pdf].

Arnhart, L. 1981. *Aristotle on political reasoning. A commentary on the* Rhetoric, Illinois.

Asheri, D., Lloyd, A. & Corcella, A. 2007. *A commentary on Herodotus books I-IV* (O. Murray *et al.*, eds.), Oxford.

Aslanidis, P. 2016. "Is populism an ideology? A refutation and a new perspective", *Political Studies* 64, 88-104.

Ausland, H.W. 2017. "The treatment of virtue in Plato's *Protagoras*", en Pettersson & Songe-Møller 2017 (eds.), 43-77.

Azoulay, V. & Ismard, P. 2007. "Les lieux du politique dans l'Athènes classique: entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales", en P. Schmitt-Pantel y F. de Polignac (eds.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, 271-309.

Badiou, A. 1990a. *Manifiesto por la filosofía* [1989], Buenos Aires.

Badiou, A. 1990b. *¿Se puede pensar la política?* [1985], Buenos Aires.

Badiou, A. 1999. *El ser y el acontecimiento* [1988], Buenos Aires.

Badiou, A. 2008. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2* [2006], Buenos Aires.

Badiou, A. 2009. *Teoría del sujeto* [1982], Buenos Aires.

Bakker, E. 2002. "The making of history. Herodotus' *Histories apodeixis*", en Bakker, de Jong & van Wees 2002 (eds.), 3-32.

Bakker, E., de Jong, I. & van Wees, H. 2002 (eds.). *Brill's companion to Herodotus*, Leiden.

Bakola, E., Prauscello, L. y Telò, M. 2013 (eds.). *Greek comedy and the discourse of genres*, Cambridge.

Balaban, O. 1987. "The myth of Protagoras and Plato's theory of measurement", *History of Philosophy Quarterly* 4, 371-384.

Balibar, E. 1985. *Spinoza et la politique*, Paris.

Balibar, E. 1993. "Spinoza, the anti-Orwell: the fear of the masses" [1985], en Id., *Masses, classes, ideas. Studies on politics and philosophy before and after Marx*, London, 3-37.

Balot, R. 2001a. *Greed and injustice in classical Athens*, Princeton.

Balot, R. 2001b. "Pericles' anatomy of democratic courage", *American Journal of Philology* 122, 505-525.

Balot, R. 2004. "Free speech, courage, and democratic deliberation", en Sluiter & Rosen 2004 (eds.), 233-259.

Balot, R. 2006. *Greek political thought*, Malden.

Balot, R. 2014. *Courage in the democratic polis. Ideology and critique in classical Athens*, Oxford.

Balot, R. 2009 (ed.). *A companion to Greek and Roman political thought*, Malden.

Balsa, J. 2010. “Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista”, *Revista de Ciencias Sociales*, II, 17, 7-27.

Baragwanath, E. 2008. *Motivation and narrative in Herodotus*, Oxford.

Barney, R. 2006. “The sophistic movement”, en M. Gill y P. Pellegrin (eds.), *A companion to ancient philosophy*, Malden, 77-97.

Barr, R.R. 2009. “Populists, outsiders and anti-establishment politics”, *Party Politics* 15, 29-48.

Barrett, J. 1977. “The downfall of Themistocles”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18, 291-305.

Barros, S. 2012. “Tras el populismo: comunidad, espacio e igualdad en una teoría del populismo”, *Revista de Ciencias Sociales*, IV, 22, 137-150.

Bartlett, R.C. 2016. *Sophistry and political philosophy*. *Protagoras’ challenge to Socrates*, Chicago.

Bearzot, C. 1992. “Ancora sulle *Eumenidi* di Eschilo e la riforma di Efialte”, *Prometheus* 18, 27-35.

Bechtle, G. 1996. “A note on Pseudo-Xenophon, *Constitution of the Athenians*, 1.11”, *Classical Quarterly* 46, 564-566.

Beltrametti, A. 2013. “Le sacrifice des trois princes perses et l’assassinat d’Éphialte: Plutarque réécrit l’histoire des pères de la démocratie athénienne”, *Pallas* 91, 95-110.

Benveniste, E. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris.

Beresford, A. 2013. “Fangs, feathers, and fairness: Protagoras on the origins of right and wrong”, en van Ophuijsen, van Raalte & Stork 2013 (eds.), 139-162.

Bertelli, L. 1983. “L’utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città”, *Civiltà Classica e Cristiana* 4, 215-261.

Berti, M. 2003. “Il *dogma* e l’egemonia dell’Areopago ad Atene ([Aristot.] *Ath. Pol.* XXIII 1-2)”, *Dike* 6, 115-138.

Bevort, A. 2007. “Le paradigme de Protagoras”, *Socio-logos* 2 [http://journals.openedition.org/socio-logos/110].

Biles, Z. 2011. *Aristophanes and the poetics of competition*, Cambridge.

Bingen, J. 1975. “Préambule et promoteur dans le décret attique”, en AA. VV., *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 470-479.

Blanshard, A.J. 2004. “What counts as the *demos*?: some notes on the relationship between the jury and ‘the people’ in classical Athens”, *Phoenix* 58, 28-48.

Bloedow, E. 1992. “Pericles and Ephialtes in the reforms of 462 BC”, *Scholia* 1, 81-101.

Blösel, W. 2001. “The Herodotean picture of Themistocles: a mirror of fifth-century Athens”, en N. Luraghi (ed.), *The historian’s craft in the age of Herodotus*, Oxford, 179-197.

Bodei, R. 1995. *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político* [1991], Barcelona.

Bonazzi, M. 2004. “Atene, i sofisti e la democrazia: Protagora e i suoi critici”, *Il Pensiero Politico* 37, 333-359.

Bonazzi, M. 2012. “Il mito di Prometeo nel *Protagora*: una variazione sul tema delle origini”, en F. Calabi y S. Gastaldi (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civilta e della cultura nel pensiero greco e romano*, Sankt Augustin, 41-57.

Bordes, J. 1980. “La place d’Aristote dans l’évolution de la notion de *politeia*”, *Ktèma* 5, 249-256.

Bordes, J. 1982. Politeia *dans la pensée grecque jusqu’à Aristote*, Paris.

Borges, J.L. 1974. *Obras completas*, Buenos Aires.

Boulic, N. 2013. “‘Tu sais ne pas être injuste’: justice et procès dans les *Euménides* d’Eschyle”, *Criminocorpus* [http://journals.openedition.org/criminocorpus/2121].

Bourke, R. y Skinner, Q. 2016 (eds.). *Popular sovereignty in historical perspective*, Cambridge.

Bowersock, G. 1967. “Pseudo-Xenophon”, *Harvard Studies in Classical Philology* 71, 33-55.

Bowie, A. 1993a. *Aristophanes. Myth, ritual and comedy*, Cambridge.

Bowie, A. 1993b. “Religion and politics in the *Oresteia*”, *Classical Quarterly* 43, 10-31.

Brannan, B. 1963. “Herodotus and history: the constitutional debate preceding Darius’ accession”, *Traditio* 19, 427-438.

Braun, M. 1998. *Die “Eumeniden” des Aischylos und der Areopag*, Tübingen.

Breaugh, M. 2007. *L’experience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris.

Brisson, L. 1975. “Le mythe de Protagoras: essai d’analyse structurale”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 7-37.

Brisson, L. 1994. *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*², Paris.

Brock, R. & Hodkinson, S. 2000 (eds.). *Alternatives to Athens. Varieties of political organization and community in ancient Greece*, Oxford.

Brun, P. 2009. “Pourquoi les Grecs avaient-ils horreur des révolutions?”, en G.-P. Urso (ed.), *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano*, Pisa, 241-257.

Bruyn, O. de, 1995. *La compétence de l’Aréopage en matière de procès publics*, Stuttgart.

Buci-Glucksmann, C. 1978. *Gramsci y el estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía* [1975], Madrid.

Buis, E. 2014. “Law and Greek comedy”, en M. Fontaine y A. Scafuro (eds.), *The Oxford handbook of Greek and Roman comedy*, Oxford, 321-339.

Buxton, R. 1999 (ed.). *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, Oxford.

Buxton, R. 1999. “Introduction”, en Buxton 1999 (ed.), 1-21.

Byl, S. 1981. “Le vocabulaire de la *mètis* dans les *Nuées* d’Aristophane”, *L’Antiquité Classique* 50, 112-120.

Caire, E. 2002. “L´homme qui inventa la divinité: le *Sisyphe* de Critias”, en G. Dorival y D. Pralon (eds.), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence, 37-49.

Cairns, D.L. 1993. Aidōs. *The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford.

Camassa, G. 2007. *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma.

Cammack, D. 2017a. “Not talking but thinking and voting: democratic deliberation in classical Athens”, *SSRN’s eLibrary* (27 Jan 2017) [DOI: 10.2139/ssrn.2161074].

Cammack, D. 2017b. “The *dêmos* in *dêmokratia*” (en prensa en: *Classical Quarterly*), *SSRN’s eLibrary* (24 Sep 2017) [DOI: 10.2139/ssrn.2881939].

Canevaro, M. 2015. “Making and changing laws in ancient Athens”, en E.M. Harris y M. Canevaro (eds.), *The Oxford handbook of ancient Greek law*, Oxford [DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199599257.013.4].

Canevaro, M. 2017. “The rule of law as the measure of political legitimacy in the Greek city states”, *Hague Journal on the Rule of Law* 9, 211-236.

Canfora, L. 1973. “Storici e società ateniese”, *Rendiconti Istituto Lombardo* 107, 1136-1173.

Canfora, L. 1980. *Studi sull’*Athenaion Politeia *pseudosenofontea*, Torino.

Canfora, L. 1981. “Lavoro libero e lavoro servile nell’*Athenaion Politeia* anonima”, *Klio* 63, 141-148.

Canfora, L. 2006. *Democracy in Europe. A history of an ideology* [2004], Malden.

Canfora, L. 2014. *El mundo de Atenas* [2011], Barcelona.

Canovan, M. 1981. *Populism*, London.

Canovan, M. 1982. “Two strategies for the study of populism”, *Political Studies* 30, 544-552**.**

Canovan, M. 1999. “Trust the people: populism and the two faces of democracy”, *Political Studies* 47, 2-16.

Canovan, M. 2002. “Taking politics to the people: populism as the ideology of democracy”, Mény & Sorel 2002 (eds.), 25-44.

Canovan, M. 2006. “Populism for political theorists?”, *Journal of Political Ideologies* 9, 241-252.

Canto-Sperber, M. 1991. “Idées grecques sur la révolution: sophistes, Platon, Aristote”, en *L’idée de révolution. Cahiers de Fontenay* 63/64, 55-69.

Capizzi, A. 1970. “Il ‘mito di Protagora’ e la polemica sulla democrazia”, *Cultura* 8, 552-571.

Capizzi, A. 1986. “La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société attique”, en Cassin 1986 (ed.), 167-177.

Capizzi, A. 1990. *I sofisti ad Atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari.

Carcopino, J. 1909. "Histoire de l'ostracisme athénien", *Mélanges d'Histoire Ancienne* 25, 83-267.

Carey, C. 2000. "Old comedy and the sophists", en D. Harvey y J. Wilkins (eds.), *The rivals of Aristophanes. Studies in Athenian old comedy*, London, 419-436.

Cariaci, A. 2010. "Sofistica e democrazia", *Chaos e Kosmos* 11, 33-44.

Carrière, J.-C. 1998. "Oracles et prodiges de Salamine: Hérodote et Athènes", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 14, 219-275.

Carter, D. 2004. "Was Attic tragedy democratic?", *Polis* 21, 1-25.

Carter, D. 2007. *The politics of Greek tragedy*, Exeter.

Carter, D. 2010. "The *demos* in Greek tragedy", *Cambridge Classical Journal* 56, 47-94.

Carter, D. 2011 (ed.). *Why Athens? A reappraisal of tragic politics*, Oxford.

Cartledge, P. 2007. "Democracy, origins of: contribution to a debate", en Raaflaub, Ober, Wallace *et al*., 2007, 155-169.

Caserta, C. 2009. *Corpo politico. Corpo, Dike, comunicazione fra Agamennone e Pericle*, Bologna.

Cassin, B. 1986 (ed.). *Positions de la sophistique*, Paris.

Cassin, B. 1995. *L'effet sophistique*, Paris.

Cataldi, S. 2000. "*Akolasía* e *isegoría* di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte", en M. Sordi (ed.), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano, 75-101.

Cavaignac, E. 1908. *Études sur l'histoire financière d'Athènes au Ve siècle*, Paris.

Cawkwell, G. 1988. "*Nomophulakia* and the Areopagus", *Journal of Hellenic Studies* 108, 1-12.

Chambers, M. 1961. "Aristotle's 'forms of democracy'", *Transactions of the American Philological Association* 92, 20-36.

Chamosa, O. 2013. "Populismo: crítica a la utilidad de un concepto peyorativo", *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Colloques 2013: P. Fontes y N. Quiroga (eds.), *Repensando los populismos en América latina (mediados del siglo XX)* [http://journals.openedition.org/nuevomundo/ 64836].

Chantraine, P. 1999. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Chappell, T. 2009. "'Naturalism' in Aristotle's political philosophy", en Balot 2009 (ed.), 382-398.

Chou, M. 2010. "Democracy in an age of tragedy: democracy, tragedy and paradox", *Critical Horizons* 11, 289-313.

Christodoulou, P. 2013. "Thucydides' Pericles: between historical reality and literary representation", en Tsakmakis & Tamiolaki 2013 (eds.), 225-254.

Clay, D. 2007. "Plato philomythos", en R. Woodard (ed.), *The Cambridge companion to Greek mythology*, Cambridge, 210-236.

Cohen, D. 1986. “The theodicy of Aeschylus: justice and tyranny in the *Oresteia*”, *Greece & Rome* 33, 129-141.

Cohen, D. 1993. “Rhetoric, morals, and the rule of law in classical Athens”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 110, 1-13.

Cohen, D. 1995a. *Law, violence, and community in classical Athens*, Cambridge.

Cohen, D. 1995b. “The rule of law and democratic ideology in classical Athens”, en W. Eder (ed.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfasshungsform?*, Stuttgart, 227-244.

Cole, J. 1974. “Cimon’s dismissal, Ephialtes’ revolution and the Peloponnesian wars”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15, 369-385.

Connor, W. 1971. *The new politicians of fifth-century Athens*, Princeton.

Cooper, J. 1996. “The justice and rights in Aristotle’s *Politics*”, *Review of Metaphysics* 49, 859-872.

Corbato, C. 1958. *Sofisti e politica ad Atene durante la guerra del Peloponneso*, Trieste.

Corradi, M. 2013. “Platone allievo di Protagora?: ancora sul grande discorso del *Protagora*”, *Peitho. Examina Antiqua* I.4, 141-158.

Corradi, M. 2016. “Doing business with Protagoras (*Prot*. 313e): Plato and the construction of a character”, en G. Cornelli (ed.), *Plato’s styles and characters. Between literature and philosophy*, Berlin, 335-356.

Cortés Gabaudan, F. 1994. “Formas y funciones del entimema en la oratoria ática”, *Cuadernos de Filología Clásica* 4, 205-225.

Coscolla, M.J. 1998. “*Thémis* versus *díke* en Aristófanes”, *Argos* 22, 51-68.

Coulet, C. 1996. *Communiquer en Grèce ancienne. Écrits, discours, information, voyages*, Paris.

Crick, B. 2005. “Populism, politics and democracy”, *Democratization* 12, 625-632.

Dalmeyda, G. 1930. *Andocide. Discours*, Paris.

Davies, J. 1971. *Athenian propertied families 600-300 BC*, Oxford.

Davies, J. 1981. *La democracia y la Grecia clásica* [1978], Madrid.

De Carli, E. 1971. *Aristofane e la sofistica*, Firenze.

de la Torre, C. 2015 (ed.). *The promise and perils of populism. Global perspectives*, Lexington.

de la Torre, C. & Peruzzotti, E. 2008 (eds.). *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Quito.

Deleuze, G. 1984. *Spinoza: filosofía práctica* [1970], Barcelona.

Deleuze, G. 1996. *Spinoza y el problema de la expresión* [1968], Barcelona.

Deleuze, G. 2008. *En medio de Spinoza*[2], Buenos Aires [trad. del curso sobre Spinoza (1980-1981),

dado por el autor en la Université Paris 8, Vincennes-Saint Dennis: http://gallica.bnf.fr/html/und/enregistrements-sonores/gilles-deleuze-cours-donnes-luniversite-paris-8-vincennes-saint-denis-1980].

Demand, N. 1987. "Herodotus' encomium of Athens: science or rhetoric?", *American Journal of Philology* 108, 746-758.

Demetriou, K. 1995. "The sophists, democracy, and modern interpretation", *Polis* 14, 1-29.

Demetriou, K. 1998. "Democracy, ancient and modern", *Polis* 15, 82-111.

Demont, P. 1991. "Réflexions sur un écart: remarques sur le champ conceptuel de la révolution et du changement dans la Grèce des cinquième et quatrième siècles avant notre ère", en *L'idée de révolution. Cahiers de Fontenay* 63/64, 11-28.

Demont, P. 2000. "Lots héroïques: remarques sur le tirage au sort de l'*Iliade* aux *Sept contre Thèbes* d'Eschyle", *Revue des Études Grecques* 113, 299-325.

Demont, P. 2003. "Le κληρωτήριον ('machine à tirer au sort') et la démocratie athénienne", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 26-52.

Demont, P. 2010. "Tirage au sort et démocratie en Grèce ancienne", *La vie des idées*, 22 juin 2010 [http://www.laviedesidees.fr/Tirage-au-sort-et-democratie-en-Grece-ancienne.html].

Demont, P. 2013. "L'efficacité en politique selon le *Protagoras* de Platon", en van Ophuijsen, van Raalte & Stork 2013 (eds.), 113-138.

Denyer, N. 2013. "The political skill of Protagoras", en Harte & Lane 2013 (eds.), 155-167.

Derrida, J. 1989. *La escritura y la diferencia* [1967], Barcelona.

Detienne, M. 1988. "L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité", en Id. (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 29-81.

Detienne, M. 2003 (ed.). *Qui veut prendre la parole?*, Paris.

Detienne, M. 2003a. "Des pratiques d'assemblée aux formes du politique: pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues", en Detienne 2003 (ed.), 13-30.

Detienne, M. 2003b. "Retour sur comparer et arrêt sur comparables", en Detienne 2003 (ed.), 415-428.

Detienne, M. 2005. *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris.

Detienne, M. & Vernant, J.-P. 1988. *Las artimañas de la inteligencia. La* metis *en la Grecia antigua* [1974], Madrid.

Develin, R. 1985. "Herodotos and the Alkmeonids", en J. Eadie y J. Ober (eds.), *Craft of the ancient historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, Lanham, 125-139.

Dodds, E. 1960. "Morals and politics in the *Oresteia*", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 6, 19-31.

Domaradzki, M. 2015. "The sophists and allegoresis", *Ancient Philosophy* 35, 247-258.

Domínguez, A. 1979. “Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza”, *Revista de Estudios Políticos* 11, 131-156.

Domínguez, A. 1992. “Spinoza y el surgimiento de la democracia”, *Fragmentos de Filosofía* 2, 87-105.

Dover, K. 1957. “The political aspect of Aeschylus’ *Eumenides*”, *Journal of Hellenic Studies* 77, 230-237.

Dover, K. 1968. “Introduction”, en *Aristophanes. Clouds*, Oxford, i-cxxviii.

Drozdek, A. 2005. “Protagoras and instrumentality of religion”, *L’Antiquité Classique* 74, 41-50.

Ducat, J. 1974. “Le mépris des hilotes”, *Annales ESC* 29, 1451-1464.

Dupréel, E. 1948. *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel.

Eco, U. 1978. *La estructura ausente. Introducción a la semiótica* [1968], Barcelona.

Eco, U. 1990. *Semiótica y filosofía del lenguaje* [1984], Barcelona.

Edmunds, L. 1972. “Thucydides ii.40.2”, *Classical Review* 22, 171-172.

Edwards, M. 1992. “Protagorean and Socratic myth”, *Symbolae Osloenses* 67, 89-102.

Ehrenberg, V. 1946. *Aspects of the ancient world*, Oxford.

Ehrenberg, V. 1960. *The Greek state*, Oxford.

Elster, J. 1999. “Accountability in Athenian politics”, en A. Przeworski, S.C. Stokes y B. Manin (eds.), *Democracy, accountability, and representation*, Cambridge, 253-278.

Epstein, S. 2009. “Quorum in the people’s assembly in classical Athens”, *Classica & Mediaevalia* 60, 69-98.

Epstein, S. 2011. “Direct democracy and minority rule: the Athenian assembly in its relation to the demos”, en G. Herman (ed.), *Stability and crisis in the Athenian democracy*, Stuttgart, 87-102.

Erasmus, H.J. 1960. “Eunomia”, *Acta Classica* 3, 53-64.

Euben, J.P. 1982. “Justice and the *Oresteia*”, *American Political Science Review* 76, 22-33.

Euben, J.P. 1997. *Corrupting Youth. Political education, democratic culture, and political theory*, Princeton.

Evans, J. 1979. “Herodotus and Athens: the evidence of the encomium”, *L’Antiquité Classique* 48, 112-118.

Evans, J. 1981. “Notes on the debate of the Persian grandees in Herdotus 3, 80-82”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 7, 79-84.

Evans, J. 1991. *Herodotus, explorer of the past*, Princeton.

Ezquerra Gómez, J. 2013. “Vida, inmanencia y democracia spinozista”, *Dilemata* V.12, 47-61.

Farrar, C. 1988. *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*, Cambridge.

Farrar, C. 2007. “Power to the people”, en Raaflaub, Ober, Wallace *et al*. 2007, 170-195.

Fau, M. 1998/99. “La mort d’Efialtes”, *Itaca* 14/15, 9-18.

Fernádez Galiano, M. 1971. *Pseudo-Jenofonte. La república de los atenienses*, Madrid.

Ferrarin, A. 2000. “*Homo faber*, *homo sapiens*, or *homo politicus*? Protagoras and the myth of Prometheus”, *Review of Metaphysics* 54, 289-319.

Figueira, T. 1993. *Excursions in epichoric history. Aiginetan essays*, Lanham.

Finchelstein, F. 2014. “Returning populism to history”, *Constellations* 21, 467-482.

Finchelstein, F. 2017. *From fascism to populism in history*, Oakloand.

Finkelberg, M. 2006. “The City Dionysia and the social space of Attic tragedy”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 49, 17-26.

Finley, M.I. 1977. *Uso y abuso de la historia* [1975], Barcelona.

Finley, M.I. 1980. *Vieja y nueva democracia* [1973], Barcelona.

Finley, M.I. 1981. “Demagogos atenienses”, en Id. (ed.), *Estudios sobre historia antigua* [1974], Madrid, 11-36.

Finley, M.I. 1983. “Política”, en Id. (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración* [1981], Barcelona, 33-48.

Finley, M.I. 1984. *La Grecia antigua. Economía y sociedad* [1981], Barcelona.

Finley, M.I. 1986. *El nacimiento de la política* [1983], Barcelona.

Finley, M.I. 1990. “La revolución en la antigüedad”, en R. Porter y M. Teich (eds.), *La revolución en la historia*, Barcelona, 71-87.

Flaig, E. 2013. “To act with good advice: Greek tragedy and the democratic political sphere”, en J. Arnason, K.A. Raaflaub y P. Wagner (eds.), *The Greek polis and the invention of democracy*, Malden, 71-98.

Flensted-Jensen, P., Nielsen, T. & Rubinstein, L. 2000 (eds.). *Polis and politics. Studies in ancient Greek history*, Copenhagen.

Fontana, B. 2000. “*Logos* and *kratos*: Gramsci and the Ancients on hegemony**”,** *Journal of the History of Ideas* 61, 305-326.

Fornara, C. 1971. *Herodotus. An interpretative essay*, Oxford.

Fornara, C. & Samons, L. 1991. *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Berkeley.

Forrest, W. 1966. *The emergence of Greek democracy, 800-400 BC*, London.

Forrest, W. 1970. “The date of the Pseudo-Xenophontic *Athenaion Politeia*”, *Klio* 52, 107-116.

Forrest, W. 1984. “Herodotos and Athens”, *Phoenix* 38, 1-11.

Forsdyke, S. 2001. “Athenian democratic ideology and Herodotus’ *Histories*”, *American Journal of*

Philology 122, 329-358.

Forsdyke, S. 2005. *Exile, ostracism, and democracy. The politics of expulsion in ancient Greece*, Princeton.

Forsdyke, S. 2006. "Herodotus, political history and political thought", en C. Dewald y J. Marincola (eds.), *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge, 224-241.

Foster, E. 2010. *Thucydides, Pericles, and Periclean imperialism*, Cambridge.

Foucault, M. 1970. *La arqueología del saber* [1969], México.

Foucault, M. 1997. *Discorso e verità nella Grecia antica* [1983], Roma.

Foucault, M. 2000. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* [1997], México.

Fouchard, A. 1986. "Des 'citoyens égaux' en Grèce ancienne", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 12, 147-172.

Fouchard, A. 1997. *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris.

Fowler, R. 1996. "Herodotos and his contemporaries", *Journal of Hellenic Studies* 116, 62-87.

Fowler, R. 2003. "Herodotus and Athens", en P. Derow y R. Parker (eds.), *Herodotus and his world. Essays from a conference in memory of George Forrest*, Oxford, 305-318.

Francès, M. 1951. "Les réminiscences spinozistes dans le 'Contrat social' de Rousseau", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 141, 61-84.

Frank, J. 2005. *A democracy of distinction. Aristotle and the work of politics*, Chicago.

Frazier, F. 1997. "Réunion et délibération. La représentation des assemblées chez Thucydide", *Ktèma* 22, 239-255.

Freydberg, B. 2008. *Philosophy and comedy. Aristophanes,* logos *and* eros, Bloomington.

Fröhlich, P. 2004. *Les cités grecques et le contrôle des magistrats (IVe-Ier siècle avant J.-C.)*, Genève.

Fuks, A. 1953. *The ancestral constitution. Four studies in Athenian party politics at the end of the fifth century BC*, London.

Fuks, A. 1954. "The 'Old Oligarch'", *Scripta Hierosolymitana* 1, 21-35.

Gabba, E. 1988. "La società ateniense nel 'Vecchio Oligarca'", *Athenaeum* 66, 5-10.

Gabba, E. 1994. "Gli argomenti economici nell'*Athenaion Politeia* pseudosenofontea", *Athenaeum* 82, 7-12.

Gagarin, M. 1975. "The vote of Athena", *American Journal of Philology* 96, 121-127.

Gagarin, M. 1976. *Æschylean drama*, Berkeley.

Gagarin, M. 2001. "Did the sophists aim to persuade?", *Rhetorica* 19, 275-291.

Gallego, J. 2001. "Poder popular y escritura de la ley en la Atenas democrática", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 34, 7-33.

Gallego, J. 2003. *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.

Gallego, J. 2005/6. "Aristotle, slavery, and humanity in classical Greece", *Boletim do Centro de Pensamento Antigo* 20/21, 107-129.

Gallego, J. 2007. "*Katà nómon doûlos* y la idea de hombre en la Grecia clásica", en A. Serghidou (ed.), *Peur de l'esclave, peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne*, Besançon, 75-88.

Gallego, J. 2008. "Convirtiéndose en griego. La liberación de los mesenios", en Gonzalès 2008 (ed.), t. II, 409-417.

Gallego, J. 2010. "'Siempre es la pesadilla'. Las reformas de Efialtes y el derrotero de la democracia radical ateniense", en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, t. I, 85-102.

Gallego, J. 2012. "La liberación del *dêmos*, la memoria silenciada. Atenas, de la violencia oligárquica a la amnistía democrática", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 44, 11-31.

Gallego, J. 2015a. "La desubjetivación del *dêmos*: pérdida del coraje político y olvido del acontecimiento democrático", *Phoînix* 21/2, 59-84.

Gallego, J. 2015b. "La expulsión del *dêmos* del espacio político y las nuevas formas de dependencia en la Atenas de finales del siglo V a.C.", en A. Beltrán, I. Sastre y M. Valdés (eds.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la Antigüedad*, Besançon, 171-182.

Gallego, J. 2016. "Atenas, 411-403 a.C.: de la democracia a la oligarquía y de la oligarquía a la democracia, una y otra vez", en M. Campagno, J. Gallego y C. García Mac Gaw (eds.), *Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, 153-165.

Gallego, J. 2017. *La* pólis *griega. Orígenes, estructuras, enfoques*, Buenos Aires.

Gallego, J. En prensa. "La moda oligárquica y la indiferenciación democrática en la Atenas de fines del siglo V a.C.", en H. Beck, J. Gallego y C. García Mac Gaw (eds.), *Encuentros con las élites del Mediterráneo Antiguo. Liderazgo, estilos de vida, legitimidad*, Buenos Aires.

Gallego, J. & Valdés Guía, M. 2014. *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*, Buenos Aires.

García Jurado, R. 2010. "Las raíces del populismo: los movimientos populistas del siglo XIX en Rusia y Estados Unidos", *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad* 63, 267-288.

García Jurado, R. 2012. "Sobre el concepto de populismo", *Estudios. Filosofía, Historia, Letras* 103, 7-31.

García Linera, A. 2005. "Los retos de la democracia en Bolivia", en A. García Linera, R. España Cuéllar *et al*., *Democracia en Bolivia*, La Paz, 11-69.

Garvie, A. 2007. "Greek tragedy: text and context", en P. Finglass, C. Collard y N. Richardson (eds.), *Hesperos. Studies in ancient Greek poetry presented to M.L. West on his seventieth birthday*, Oxford, 170-188.

Garvie, A. 2009. “Introduction”, en *Aeschylus. Persae*, Oxford, ix-xli.

Georges, P. 1994. *Barbarian Asia and the Greek experience from the archaic period to the age of Xenophon*, Baltimore.

Gera, D. 2000. “Two thought experiments in the *Dissoi Logoi*”, *American Journal of Philology* 121, 21-45.

Gerbaudo, P. 2017. *The mask and the flag. Populism, citizenism and global protest*, Oxford.

Germani, G. 1978. *Authoritarianism, fascism, and national populism*, New Brunswick.

Gernet, L. 1923. *Antiphon. Discours suivi des fragments*, Paris.

Gernet, L. 1980. *Antropología de la Grecia antigua* [1968], Barcelona.

Gherghina, S., Mişcoiu, S. & Soare, S. 2013 (eds.). *Contemporary populism. A controversial concept and its diverse forms*, Newcastle upon Tyne.

Giffler, M. 1941. “The boule of 500 from Salamis to Ephialtes”, *American Journal of Philology* 62, 224-226.

Gil, L. 1970. “La irresponsabilidad del *dêmos*”, *Emerita* 38, 351-373.

Gilli, G. 1988. *Origini dell’eguaglianza. Ricerche sociologiche sull’antica Grecia*, Torino.

Giorgini, G. 2010. “Does democracy necessarily rest on relativism? The origins of the debate: Protagoras and Plato”, *Società Italiana di Filosofia Politica* [http://eprints.sifp.it/262/].

Giorgini, G. 2016. “The power of speech: the influence of the sophists on Greek politics”, en C. Arruzza y D. Nikulin (eds.), *Philosophy and political power in Antiquity*, Leiden, 9-40.

Giraudeau, M. 1984. *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire*, Paris.

Goldhill, S. 1984. *Language, sexuality, narrative. The* Oresteia, Cambridge.

Goldhill, S. 1991. *The poet’s voice. Essays on poetics and Greek literature*, Cambridge.

Goldhill, S. 2000. “Civic ideology and the problem of difference: the politics of Aeschylean tragedy, once again”, *Journal of Hellenic Studies* 120, 34-56.

Goldschmidt, V. 1949. *La réligion de Platon*, Paris.

Gomme, A. 1940. “The Old Oligarch”, *Harvard Studies in Classical Philology* Suppl. 1, 211-245.

Gomme, A., Andrewes, A. & Dover, K. 1981. *A historical commentary on Thucydides, vol. V, book VIII*, Oxford.

Gonzalès A. 2008 (ed.). *La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition*, Besançon.

Gottesman, A. 2014. *Politics and the street in democratic Athens*, Cambridge.

Gould, J. 1989. *Herodotus*, London.

Gramsci, A. 1984. *Cuadernos de la cárcel 3* [1975], México.

Gramsci, A. 1986. *Cuadernos de la cárcel 4* [1975], México.

Gray, V. 2007a. “Structure and significance (5.55-69)”, en E. Irwin y E. Greenwood (eds.), *Reading Herodotus. A study of the* logoi *in book V of Herodotus’* Histories, Cambridge, 202-225.

Gray, V. 2007b. *Xenophon on Government*, Cambridge.

Greenwood, E. 2006. *Thucydides and the shaping of history*, London.

Griffith, G. 1966. “*Isegoria* in the assembly at Athens”, en E. Badian (ed.), *Ancient society and institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg*, Oxford, 115-138.

Griffith, M. 1995. “Brilliant dynasts: power and politics in the *Oresteia*”, *Classical Antiquity* 14, 62-129.

Gruppi, L. 1978. *El concepto de hegemonía en Gramsci* [1972], México.

Guthrie, W.K.C. 1971. *The Sophists*, Cambridge.

Hahm, D. 2009. “The mixed constitution in Greek thought”, en Balot 2009 (ed.), 178-198.

Hall, L. 1990. “Ephialtes, the Areopagus and the Thirty”, *Classical Quarterly* 40, 319-328.

Hammer, D. 2002. *The* Iliad *as politics. The performance of political thought*, Norman.

Hammer, D. 2005. “Plebiscitary politics in archaic Greece”, *Historia* 54, 107-131.

Hansen, M.H. 1981. “Initiative and decision: the separation of powers in fourth-century Athens”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 22, 345-370.

Hansen, M.H. 1983. *The Athenian ecclesia I. A collection of articles 1976-83*, Copenhagen.

Hansen, M.H. 1986. “The origin of the term *demokratia*”, *Liverpool Classical Monthly* 11, 35-36.

Hansen, M.H. 1987. *The Athenian assembly in the age of Demosthenes*, Oxford.

Hansen, M.H. 1989a. “Solonian democracy in fourth-century Athens”, *Classica & Mediaevalia* 40, 71-99.

Hansen, M.H. 1989b. *The Athenian ecclesia II. A collection of articles 1983-89*, Copenhagen.

Hansen, M.H. 1991. *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles, and ideology*, Oxford.

Hansen, M.H. 1994. “The 2500th anniversary of Cleisthenes’ reforms and the tradition of Athenian democracy”, en Osborne & Hornblower 2004 (eds.), 25-37.

Hansen, M.H. 2005. *The tradition of ancient Greek democracy and its importance for modern democracy*, Copenhagen.

Hansen, M.H. 2008. “Thucydides’ description of democracy (2.37.1) and the EU-Convention of 2003”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 48, 15-26.

Hansen, M.H. 2010. “The concepts of *demos*, *ekklesia*, and *dikasterion* in classical Athens”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 50, 499-536.

Hanson, V. 1996. “Hoplites into democrats: the changing ideology of the Athenian infantry”, en Ober

& Hedrick 1996 (eds.), 289-312.

Harriott, R. 1986. *Aristophanes. Poet and dramatist*, Baltimore.

Harris, D. 1994. "Freedom of information and accountability: the inventory lists of the Parthenon", en Osborne & Hornblower 2004 (eds.), 213-225.

Harris, E.M. 2006. *Democracy and the rule of law in classical Athens. Essays on law, society, and politics*, Cambridge.

Harris, E.M. 2013a. "How to address the Athenian assembly: rhetoric and political tactics in the debate about Mytilene (Thuc. 3.37-50)", *Classical Quarterly* 63, 94-109.

Harris, E.M. 2013b. *The rule of law in action in democratic Athens*, Oxford.

Harris, E.M. 2016. "The flawed origins of ancient Greek democracy", en A. Havlíček, C. Horn y J. Jinek (eds.), *Nous, polis, nomos. Festschrift Francisco L. Lisi*, Sankt Augustin, 43-55.

Harris, E.M., Leão, D.F. & Rhodes, P.J. 2010 (eds.). *Law and drama in ancient Greece*, London.

Hart, J. 1982. *Herodotus and Greek history*, London.

Harte, V. & Lane, M. 2013 (eds.). Politeia *in Greek and Roman philosophy*, Cambridge.

Hartog, F. 1980. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris.

Harvey, F. 1966. "The political sympathies of Herodotus", *Historia* 15, 254-255.

Heath, M. 2006. "The 'social function' of tragedy: clarifications and questions", en D. Cairns y V. Liapis (eds.), *Dionysalexandros. Essays on Aeschylus and his fellow tragedians in honour of A.F. Garvie*, Swansea, 253-281.

Hedrick, C. 1999. "Democracy and the Athenian epigraphical habit", *Hesperia* 68, 387-439.

Held, D. 1992. *Modelos de democracia* [1987], Madrid.

Hignett, C. 1952. *A history of Athenian constitution to the end of the fifth century BC*, Oxford.

Hobbes, T. 1651. *Leviathan, or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*, London.

Hobbes, T. 1980. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [1940], 2ª ed. México.

Hobsbawm, E. 1992. "Introduction: inventing traditions", en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge, 1-14.

Hoekstra, K. 2016. "Athenian democracy and popular tyranny", en Bourke & Skinner 2016 (eds.), 15-51.

Höffe, O. 1991. *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et l'Etat* [1987], Paris.

Hornblower, S. 1991. *A commentary on Thucydides, vol. I: books I-III*, Oxford.

Hornblower, S. 2000. “The Old Oligarch (Pseudo-Xenophon’s *Athenaion Politeia*) and Thucydides: a fourth-century date for the Old Oligarch?”, en Flensted-Jensen, Nielsen & Rubinstein 2000 (eds.), 363-384.

Howarth, D. 2015. “Introduction: discourse, hegemony and populism. Ernesto Laclau’s political theory”, en Laclau 2015, 1-20.

Hubbard, T. 1991. *The mask of comedy. Aristophanes and the intertextual parabasis*, Ithaca.

Hunter, V. 1988. “Thucydides and the sociology of the crowd”, *Classical Journal* 84, 17-30

Iglesias Zoido, J. 1997. “Paradigma y entimema: el ejemplo histórico en los discursos deliberativos de Tucídides”, *Emerita* 65, 109-122.

Ionescu, G. & Geller, E. 1970 (eds.). *Populismo. Sus significados y características nacionales* [1969], Buenos Aires.

Iriarte, A. 2002. *De amazonas a ciudadanas. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid.

Ismard, P. & Azoulay, V. 2011. “Clisthène et Lycurgue d’Athènes: le politique à l’épreuve de l’événement”, en V. Azoulay y P. Ismard (eds.), *Clisthène et Lycurgue d’Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, Paris, 5-13.

Johnstone, C. 1996 (ed.). *Theory, text, context. Issues in Greek rhetoric and oratory*, Albany.

Johnstone, S. 1999. *Disputes and democracy. The consequences of litigation in ancient Athens*, Austin.

Jones, A. 1957. *Athenian democracy*, London.

Jones, L. 1987. “The role of Ephialtes in the rise of Athenian democracy”, *Classical Antiquity* 6, 53-76.

Kahn, C. 1981. “The origins of social contract theory”, en G. Kerferd (ed.), *The sophists and their legacy*, Wiesbaden, 92-108.

Kaminsky, G. 1990. *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires.

Kanavou, N. 2011. “Political myth in Aristophanes: another form of comic satire?”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51, 382-400.

Kennedy, G. 1996. “Reworking Aristotle’s *Rhetoric*”, en Johnstone 1996 (ed.), 169-184.

Kennedy, R. 2006. “Justice, geography and empire in Aeschylus’ *Eumenides*”, *Classical Antiquity* 25, 35-72.

Kennedy, R. 2009. *Athena’s justice. Athena, Athens and the concept of justice in Greek tragedy*, New York.

Kerferd, G. 1953. “Protagoras’ doctrine of justice and virtue in the *Protagoras* of Plato”, *Journal of Hellenic Studies* 73, 42-45.

Kerferd, G. 1981. *The sophistic movement*, Cambridge.

Kerferd, G. 1986. “Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait”, en Cassin 1986 (ed.), 13-25.

Keyt, D. 1993. “Aristotle and anarchism”, *Reason Papers* 18, 133-152.

Kleingünther, A. 1933. Prôtos heuretés. *Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig.

Komornicka, A. 1967. “Quelques remarques sur la parodie dans les comédies d’Aristophane”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 3, 51-74.

Konstan, D. 2011. “Socrates in Aristophanes’ *Clouds*”, en D. Morrison (ed.), *The Cambridge companion to Socrates*, Cambridge, 75-90.

Kopff, E. 1990. “The date of Aristophanes, *Nubes* II”, *American Journal of Philology* 111, 318-329.

Kraut, R. 1996. “Are there natural rights in Aristotle?”, *Review of Metaphysics* 49, 755-774.

Kwaveney, A. 2002. “The murder of Ephialtes”, *Giornale Italiano di Filologia* 54, 89-94.

Kyriakou, P. 2011. *The past in Aeschylus and Sophocles*, Berlin.

Lachenaud, G. 1978. *Mythologies, religion et philosophie de l’histoire dans Hérodote*, Lille.

Laclau, E. 1977. *Politics and ideology in Marxist theory. Capitalism, fascism, populism*, London.

Laclau, E. 2005a. *La razón populista*, México.

Laclau, E. 2005b. “Populism: what’s in a name”, en Panizza 2005 (ed.), 32-49.

Laclau, E. 2006. “Why constructing a people is the main task of radical politics”, *Critical Inquiry* 32, 646-680.

Laclau, E. 2015. *Post-Marxism, populism and critique* (ed. D. Howarth), London.

Laix, R. de, 1973. Probouleusis *at Athens. A study of political decision making*, Berkeley.

Lami, A. 1975. “Il mito del *Protagora* e il primato della politica”, *Critica Storica* 12, 1-45.

Landauer, M. 2012. “*Parrhesia* and the *demos tyrannos*: frank speech, flattery and accountability in democratic Athens”, *History of Political Thought* 33, 185-208.

Landauer, M. 2014. “The *idiōtēs* and the tyrant: two faces of unaccountability in democratic Athens”, *Political Theory* 42, 139-166.

Landauer, M. 2016. “Democratic theory and the Athenian public sphere”, *Polis* 33, 31-51.

Lane, M. 2016. “Popular sovereignty as control of office-holders: Aristotle on Greek democracy”, en Bourke & Skinner 2016 (eds.), 52-72.

Lanni, A. 2006. *Law and justice in the courts of classical Athens*, Cambridge.

Lanni, A. 2016. *Law and order in ancient Athens*, Cambridge.

Lanza, D. 1977. *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino.

Lapini, W. 1997. *Commento all’*Athenaion Politeia *dello Pseudo-Senofonte*, Firenze.

Larsen, J.A.O. 1954. “The judgment of Antiquity on democracy”, *Classical Philology* 49, 1-14.

Larsen, J.A.O. 1955. “The Boeotian confederacy and fifth-century oligarchic theory”, *Transactions of*

the American Philological Association 86, 40-50.

Larsen, J.A.O. 1968. "*Demokratia*", *Classical Philology* 68, 45-46.

Larsen, J.K. 2017. "By what is the soul nourished?: on the art of the physician of souls in Plato's *Protagoras*", en Pettersson & Songe-Møller 2017 (eds.), 79-97.

Lasserre, F. 1976. "Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions", *Museum Helveticum* 33, 65-84.

Lateiner, D. 1989. *The historical method of Herodotus*, Toronto.

Lavery, J. 2007. "Plato's *Protagoras* and the frontier of genre research: a reconnaissance report from the field", *Poetics Today* 28, 191-246.

Lazarus, S. 1985. *Peut-on penser la politique en intériorité?*, Paris.

Leão, D.F. 2005. "O horizonte legal da *Oresteia*: o crime de homicidio e a fundação do tribunal do Areópago", *Humanitas* 57, 3-38.

Leão, D.F. 2010. "The legal horizon of the *Oresteia*: the crime of homicide and the founding of the Areopagus", en Harris, Leão & Rhodes 2010 (eds.), 39-60.

Leduc, C. 1976. *La* Constitution d'Athènes *attribuée a Xénophon*, Paris.

Legrand, P.-E. 1955. *Hérodote. Introduction*, Paris.

Lenardon, R. 1959. "The chronology of Themistokles' ostracism and exile", *Historia* 8, 23-48.

Lévêque, P. & Vidal-Naquet, P. 1964. *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris.

Levet, J.-P. 2001. "La culpabilité et les notions apparentées chez Hésiode, Lysias, Isocrate et Démosthène: étude sémantique de quelques concepts éthiques et juridiques", en J. Hoareau-Dodinau y P. Texier (eds.), *La culpabilité*, Limoges, 67-79.

Lévy, E. 1976. *Athènes devant la défait de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris.

Lévy, E. 2001. "Les 'dialogues perses' (Hérodote, III, 80-83) et les débuts de la science politique", *Lalies* 22, 119-145.

Lévy, E. 2005. "*Isonomia*", en U. Bultrighini (ed.), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Alessandria, 119-137.

Lewis, J. 1971. "*Isegoria* at Athens: when did it begin?", *Historia* 20, 129-140.

Lewis, R. 1997. "Themistokles and Ephialtes", *Classical Quarterly* 47, 358-362.

Lewis, S. 1996. *News and society in the Greek polis*, Chapel Hill.

Lewkowicz, I. 2002a. *La subjetividad en la crisis*, Montevideo (conferencia pronunciada en el "Encuentro en la Casa de Andalucía", 31 de agosto).

Lewkowicz, I. 2002b. *Sucesos argentinos. Cacelorazo y subjetividad postestatal*, Buenos Aires.

Lewkowicz, I. 2004. *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires.

Liddell, H. & Scott, R. 1996. *A Greek-English lexicon, with a revised supplement*, Oxford.

Lintott, A. 1992. “Aristotle and democracy”, *Classical Quarterly* 42, 114-128.

Lintott, A. 2000. “Aristotle and the mixed constitution”, en Brock & Hodkinson 2000 (eds.), 152-166.

Lloyd, G. 1996. *Aristotelian explorations*, Cambridge.

Lombardini, J. 2014. “Seeing democracy in the *Clouds*”, en Mhire & Frost 2014 (eds.), 13-27.

Long, R. 1996. “Aristotle’s conception of freedom”, *Review of Metaphysics* 49, 775-802.

Long, R. 2005. “Aristotle’s egalitarian utopia: the *polis kat’ euchen*”, en M.H. Hansen (ed.), *The imaginary polis*, Copenhagen, 164-196.

Loraux, N. 2007. “Notas sobre el Uno, el dos y lo mútiple”, en M. Abensour (ed.). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política* [1987], Buenos Aires, 243-264.

Loraux, N. 2008a. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* [1997], Buenos Aires.

Loraux, N. 2008b. *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía* [2005], Madrid.

Loraux, N. 2012. *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”* [1993], Buenos Aires (Notas críticas [http://www.katzeditores.com/loraux/notas_criticas.pdf]).

Lotze, D. 1997. “Zwischen Kleisthenes und Ephialtes”, en W. Eder y K.-J. Hölkeskamp (eds.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart, 89-98.

Luc, L.-P. 1982. “Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien”, *Philosophiques* 9, 119-134.

Lyotard, J.-F. 1993. *La condición postmoderna. Informes sobre el saber* [1979], Barcelona.

MacDowell, D. 1995. *Aristophanes and Athens. An introduction to the plays*, Oxford.

MacDowell, D. 1998. *Andocides*, en M. Gagarin y D. MacDowell, *Antiphon and Andocides*, Austin.

MacDowell, D. 2010. “Aristophanes and Athenian law”, en Harris, Leão & Rhodes 2010 (eds.), 147-157.

MacLeod, C. 1982. “Politics and the *Oresteia*”, *Journal of Hellenic Studies* 102, 124-144.

Maguire, J. 1977. “Protagoras… or Plato? II. The *Protagoras*”, *Phronesis* 22, 103-122.

Maidment, K. 1941. *Minor Attic orators 1. Antiphon. Andocides*, Cambridge (Mass.).

Manili, P. 2013. “La república es un límite a la democracia”, *Tiempo Argentino*, jueves 25 de abril, Año 3, Nº 1062, p. 7 [en línea: http://www.infonews.com/nota/72300/la-republica-es-un -limite-a-la-democracia].

Mann, C. 2007. *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5, Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin.

Manuwald, B. 2013. “Protagoras’ myth in Plato’s *Protagoras*: fiction or testimony?”, en van

Ophuijsen, van Raalte & Stork 2013 (eds.), 163-177.

Marianetti, M. 1992. *Religion and politics in Aristophanes'* Clouds, Hildesheim.

Marincola, J. 1997. *Authority and tradition in ancient historiography*, Cambridge.

Markantonatos, A. & Zimmerman, B. 2012 (eds.). *Crisis on stage. Tragedy and comedy in late fifth-century Athens*, Berlin.

Marr, J. 1993. "Ephialtes the moderate?", *Greece & Rome* 40, 11-19.

Marr, J. & Rhodes, P.J. 2008. *The Old Oligarch. The* Constitution of the Athenians *attributed to Xenophon*. Oxford.

Martin, B. 2011. "Herodotus, politics and Athenian democracy", *Xavier Journal of Politics* 2, 46-52.

Martin, J. 1974. "Von Kleisthenes zu Ephialtes. Zur Entstehung der athenischen Demokratie", *Chiron* 4, 5-42.

Marx, K. 1959. *El Capital. Crítica de la economía política*[2] [1867-1894], México, 3 vols.

Marx, K. 2002. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* [1843], Madrid.

Mattingly, H. 1997. "The date and purpose of the Pseudo-Xenophon *Constitution of Athens*", *Classical Quarterly* 47, 352-357.

McCoy, M. 1998. "Protagoras on human nature, wisdom and the good: the great speech and the hedonism of Plato's *Protagoras*", *Ancient Philosophy* 18, 21-39.

McGrade, A. 1996. "Aristotle's place in the history of natural rights", *Review of Metaphysics* 49, 803-829.

McNeal, R. 1986. "Protagoras the historian", *History & Theory* 25, 299-318.

Meier, C. 1985. *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica* [1984], México.

Meier, C. 1987. "Historical answers to historical questions. The origins of history in ancient Greece", *Herodotus and the invention of history. Arethusa* 20, 41-57.

Meier, C. 1988. *La nascita della categoria del politico in Grecia* [1980], Bologna.

Meier, C. 1991. *De la tragédie grecque comme art politique* [1988], Paris.

Meier, C. & Veyne, P. 1989. *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia* [1988], Bologna.

Melossi, D. 1992. *El estado del control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y de control social en la conformación de la democracia*, México.

Mendelson, M. 2002. *Many sides. A Protagorean approach to the theory, practice and pedagogy of argument*, Dordrecht.

Meneses Sousa, P. de 2005. "História de uma polêmica. Contribuiçâo para uma história das interpretações de Heródoto, III.80-82", *Humanitas* 57, 117-136.

Mény, Y. & Surel, Y. 2000. *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Paris.

Mény, Y. & Surel, Y. 2002 (eds.). *Democracies and the populist challenge*, Basingstoke.

Mhire, J. 2014. "Rethinking a quarrel anew. Politics and boasting in Aristophanes' *Clouds*", en Mhire & Frost 2014 (eds.), 47-66.

Mhire, J. & Frost, B.-P. 2014 (eds.). *The political theory of Aristophanes. Explorations in poetic wisdom*, Albany.

Miceli, P. 2012. *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI-XIV)*, Madrid.

Miller, F. 1995. *Nature, justice, and rights in Aristotle's* Politics, Oxford.

Miller, F. 1996. "Aristotle and the origins of natural rights", *Review of Metaphysics* 49, 873-907.

Miralles, C. 1968. *Tragedia y política en Esquilo*, Barcelona.

Missiou, A. 1992. *The subversive oratory of Andokides. Politics, ideology, and decision-making in democratic Athens*, Cambridge.

Moles, J. 2002. "Herodotus and Athens", en Bakker, de Jong & van Wees 2002 (eds.), 33-52.

Momigliano, A. 1984. *La historiografía griega* [1982], Barcelona.

Mondolfo, R. 1955. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos. Aires.

Moore, C. 2015. "Socrates and self-knowledge in Aristophanes' *Clouds*", *Classical Quarterly* 65, 534-551.

Moore, J. 1975. *Aristotle and Xenophon on democracy and oligarchy. Translations with introductions and commentary*, Berkeley.

Moreau, A. 1985. *Eschyle: la violence et le chaos*, Paris.

Morgan, K. 2000. *Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge.

Mossé, C. 1978. "Le thème de la *patrios politeia* dans la pensée grecque du IVe siècle", *Eirene* 16, 81-89.

Mossé, C. 1979a. "Citoyens actifs et citoyens 'passifs' dans les cités grecques: une approche théorique du problème", *Revue des Études Anciennes* 81, 241-249.

Mossé, C. 1979b. "Comment s'élabore un mythe politique: Solon, 'père fondateur' de la démocratie athénienne", *Annales ESC* 34, 425-437.

Mossé, C. 1995. *Politique et société en Grèce ancienne. Le 'modèle' athénien*, Paris.

Most, G. 1999. "From *logos* to *mythos*", en Buxton 1999 (ed.), 25-47.

Motte, A. 1990. "Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, *Protagoras*, 319c-322d)", en F. Jouan y A. Motte (eds.), *Mythe et politique. Actes du Colloque de Liège*, Paris, 219-229.

Mudde, C. 2004. "The populist Zeitgeist", *Government and Opposition* 39, 541-563.

Mudde, C. & Rovira Kaltwasser, C. 2017. *Populism. A very short introduction*, Oxford.

Müller, J.-W. 2016. *What Is Populism?*, Philadelphia.

Müller, R. 1986. "Sophistique et démocratie", en Cassin 1986 (ed.), 179-193.

Munn, M. 2000. *The school of history. Athens in the age of Socrates*, Berkeley.

Munson, R. 2001. *Telling wonders. Ethnographic and political discourse in Herodotus*, Ann Arbor.

Murray, G. 1973. *Historia de la literatura griega clásica*[2] [1898], Buenos Aires.

Murray, O. 1987. "Herodotus and oral tradition", en H. Sancisi-Weerdenburg y A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid history II. The Greek sources*, Leiden, 93-115.

Murray, O. 1993. "*Polis* and *politeia* in Aristotle", en M.H. Hansen (ed.), *The ancient Greek city-state*, Copenhagen, 197-210.

Murray, P. 1999. "What is a *muthos* for Plato?", en Buxton 1999 (ed.), 251-262.

Musti, D. 1985. "Pubblico e privato nella democrazia periclea", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 7-17.

Musti, D. 2000. Demokratía*. Orígenes de una idea* [1995], Madrid.

Myers, R. 1991. "La démocratie chez Hérodote: une étude du débat sur les régimes", *Revue Canadienne de Science Politique* 24, 541-555.

Nakategawa, Y. 1988. "*Isegoria* in Herodotus", *Historia* 37, 257-275.

Nakategawa, Y. 1995. "Athenian democracy and the concept of justice in Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politeia*", *Hermes* 123, 28-46.

Narcy, M. 1990. "Le contrat social: d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique", *Philosophie* 28, 32-56.

Natali, C. 1986. "Aristote et les méthodes d'enseignement de Gorgias (*Réf. Soph.* 34, 183 b-184 a 8)", en Cassin 1986 (ed.), 105-116.

Nathan, A.R. 2017. "Protagoras' great speech", *Classical Quarterly* 67, 380-399.

Negri, A. 1993. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* [1981], Barcelona.

Negri, A. 2000. *Spinoza subversivo* [1992], Madrid.

Nelson, S. 2016. *Aristophanes and his tragic muse. Comedy, tragedy and the polis in 5th century Athens*, Leiden.

Nicolai, R. 2009/10. "Prima del processo: logiche giudiziarie nell'*Orestea*", *Sandalion* 32/33, 5-31.

Nippel, W. 2016. *Ancient and modern democracy. Two concepts of liberty?* [2008], Cambridge.

Noël, M.-P. 2000. "Aristophane et les intellectuels: le portrait de Socrate et des 'sophistes' dans les *Nuées*", en *Le théâtre grec antique: la comédie. Actes du 10e Colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer*, *Cahiers de la Villa Kérylos* 10, 111-128.

Nussbaum, M. 1980. “Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom“, *Yale Classical Studies* 26, 43-97.

Ober, J. 1989. *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton.

Ober, J. 1996. *The Athenian revolution. Essays on ancient Greek democracy and political theory*, Princeton.

Ober, J. 1997. “Revolution matters. Democracy as a demotic action”, en I. Morris y K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy 2500? Questions and challenges*, Dubuque, 67-85.

Ober, J. 1998. *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton.

Ober, J. 2005. “Aristotle’s natural democracy”, en R. Kraut y S. Skultety (eds.), *Aristotle’s* Politics*: critical essays*, Lanham, 223-243.

Ober, J. 2007. “‘I besieged that man’. Democracy’s revolutionary start”, en Raaflaub, Ober, Wallace *et al*. 2007, 83-104.

Ober, J. 2008. “The original meaning of ‘democracy’: capacity to do things, not majority rule”, *Constellations* 15, 3-9.

Ober, J. 2017. *Demopolis. Democracy before liberalism in theory and practice*, Cambridge.

Ober, J. & Hedrick, C. 1996 (eds.). Dêmokratia*. A conversation on democracies, ancient and modern*, Princeton.

O’Neil, J. 1981. “The exile of Themistokles and democracy in the Peloponnese”, *Classical Quarterly* 31, 335-346.

O’Neil, J. 1995. *The origins and development of ancient Greek democracy*, Lanham.

O’Regan, D. 1992. *Rhetoric, comedy, and the violence of language in Aristophanes’* Clouds, Oxford.

Osborne, R. 1999. “Inscribing performance”, en S. Goldhill y R. Osborne (eds.), *Performance culture and Athenian democracy*, Cambridge, 341-358.

Osborne, R. 2004. *The Old Oligarch. Pseudo-Xenophon’s* Constitution of the Athenians, Cambridge.

Osborne, R. 2006. “When was the Athenian democratic revolution?”, en S. Goldhill y R. Osborne (eds.), *Rethinking revolutions through ancient Greece*, Cambridge, 10-28.

Osborne, R. & Hornblower, S. 2004 (eds.). *Ritual, finance, politics. Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford.

Ostwald, M. 1969. Nomos *and the beginnings of the Athenian democracy*, Oxford.

Ostwald, M. 1986. *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*, Berkeley.

Ostwald, M. 2000. Oligarchia*. The development of a constitutional form in ancient Greece*, Stuttgart.

Ostwald, M. 2009. *Language and history in ancient Greek culture*, Pennsylvania.

O'Sullivan, N. 1995. "Pericles and Protagoras", *Greece & Rome* 42, 15-23.

O'Sullivan, P. 2012. "Sophistic ethics, old atheism and 'Critias' on religion", *Classical World* 105, 167-185.

Paiaro, D. 2012. "Atenas, ¿una democracia anárquica?", en *Actas de las IV Jornadas Nacionales / III Jornadas Internacionales de Historia Antigua. Córdoba, 21-24 mayo 2012*, Córdoba, en prensa.

Panizza, F. 2005 (ed.). *Populism and the mirror of democracy*, London.

Papadopoulos, Y. 2002. "Populism, the democratic question, and contemporary governance", en Mény & Surel 2002 (eds.), 45-61.

Papageorgiou, N. 2004a. "Ambiguities in *kreitton logos*?", *Mnemosyne* IV.57, 284-294.

Papageorgiou, N. 2004b. "Prodicus and the agon of the *logoi* in Aristophanes' *Clouds*", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 78, 61-69.

Payen, P. 1997. *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l'*Enquête *d'Hérodote*, Paris.

Payen, P. 2007. "D'Éphialte à Socrate: construction et déni d'une 'cause' démocratique à Athènes", en L. Boltanski *et al*. (eds.), *Affaires, scandales et grandes causes. De Socrate à Pinochet*, Paris, 21-40.

Pelling, C. 2002. "Speech and action: Herodotus' debate on the constitutions", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 48, 123-148.

Peruzzotti, E. 2008. "Populismo y representación democrática", en de la Torre & Peruzzotti 2008 (eds.), 97-124.

Petruzellis, N. 1957. "Aristofane e la sofistica", *Dioniso* 20, 38-62.

Pettersson, O. & Songe-Møller, V. 2017 (eds.). *Plato's Protagoras. Essays on the confrontation of philosophy and sophistry*, Cham.

Piccirilli, L. 1987. "L'assassinio di Efialte", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* III.17, 9-18.

Piccirilli, L. 1988. *Efialte*, Genova.

Piovan, D. 2008. "Criticism ancient and modern: observations on the critical tradition of Athenian democracy", *Polis* 25, 305-329.

Plácido, D. 1972. "Protágoras y Pericles", *Hispania Antiqua* 2, 7-19.

Plácido, D. 1973. "El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles", *Hispania Antiqua* 3, 29-68.

Plácido, D. 1984. "Protagoras et la société athénienne: le mythe de Prométhée", *Diologues d'Histoire Ancienne* 10, 161-178.

Plácido, D. 1988. "La condena de Protágoras en la historia de Atenas", *Gerión* 6, 21-37.

Plácido, D. 1992. "La formation de dépendances à l'intérieur de la *polis* après la Guerre du Péloponnèse", *Index* 20, 147-152.

Plácido, D. 1995. “The ways of democratic participation in Aristotle”, en K. Boudouris (ed.), *Aristotelian political philosophy*, Athens, t. II, 160-165.

Plácido, D. 1996. “La esclavitud de griegos cautivos durante el período de la crisis de la ciudad estado”, en M. Sánchez León y G. López Nadal (eds.), *Captius i esclaus a l’antiguitat i al món modern*, Napoli, 11-20.

Plácido, D. 1997. *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona.

Plácido, D. 2008a. “Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense”, *Circe de Clásicos y Modernos* 12, 225-242.

Plácido, D. 2008b. “La théorie de l’égalité des êtres humains et l’évolution des formes de dépendance”, en Gonzalès 2008 (ed.), t. II, 467-473.

Platter, C. 2007. *Aristophanes and the carnival of genres*, Baltimore.

Poddighe, E. 2014. *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell’idea democratica. De Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma.

Podlecki, A. 1966a. *The political background of Aeschylean tragedy*, Ann Arbor.

Podlecki, A. 1966b. “The political significance of the Athenian ‘tyrannicide’-cult”, *Historia* 15, 129-141.

Podlecki, A. 1977. “Herodotus in Athens?”, en K. Kinzl (ed.), *Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory*, Berlin, 246-265.

Podlecki, A. 1998. *Perikles and his circle*, London.

Poulakos, J. 1996. “Extending and correcting the rhetorical tradition: Aristotle’s perception of the sophists”, en Johnstone 1996 (ed.), 45-63.

Price, J. 2001. *Thucydides and internal war*, Cambridge.

Pritchard, D. 1994. “From hoplite republic to thetic democracy. The social context of the reforms of Ephialtes”, *Ancient History* 24, 111-139.

Raaflaub, K.A. 1983. “Democracy, oligarchy, and the concept of the ‘free citizen’ in late fifth-century Athens”, *Political Theory* 11, 517-544.

Raaflaub, K.A. 1987. “Herodotus, political thought and the meaning of history”, *Herodotus and the invention of history*. *Arethusa* 20, 221-248.

Raaflaub, K.A. 1989. “Contemporary perceptions of democracy in fifth-century Athens”, *Classica & Mediaevalia* 40, 33-70.

Raaflaub, K.A. 2002. “Philosophy, science, politics: Herodotus and the intellectual trends of his time”, en Bakker, de Jong & van Wees 2002 (eds.), 149-186.

Raaflaub, K.A. 2004. *The discovery of freedom in ancient Greece*, Chicago.

Raaflaub, K.A. 2006. “Athenian and Spartan *eunomia*, or: what to do with Solon’s timocracy?”, en J. H. Blok & A. P. M. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Leiden, 390-428.

Raaflaub, K.A. 2007a. “Introduction”, en Raaflaub, Ober, Wallace *et al*. 2007, 1-21.

Raaflaub, K.A. 2007b. “The breakthrough of *demokratia* in mid-fifth-century Athens”, en Raaflaub, Ober, Wallace *et al*. 2007, 105-154.

Raaflaub, K.A., Ober, J., Wallace, R. *et al*. 2007. *Origins of democracy in ancient Greece*, Berkeley.

Ramírez Vidal, G. 1988. “Sobre la fecha del discurso II de Andócides”, *Nova Tellus* 6, 107-123.

Ramírez Vidal, G. 1996. *Andócides. Discursos*, México.

Rancière, J. 1992. “Politics, identification, and subjectivization”, *October* 61, 58-64.

Rancière, J. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía* [1995], Buenos Aires.

Rancière, J. 2006. *El odio a la democracia* [2000], Buenos Aires.

Raus, D.M. 2010. “Situar (una vez más) el debate en torno a la cuestión del populismo. Notas y fundamentos”, *Revista de Ciencias Sociales*, II, 17, 65-79.

Reano, A. & Yabkowski, N. 2010. “La inestabilidad del *demos*: repensar la relación entre populismo y democracia”, *Revista de Ciencias Sociales*, II, 17, 101-119.

Redondo Sánchez, J. 1991. *Antifonte. Andócides. Discursos y fragmentos*, Madrid.

Retamozo, M. 2017. “La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción”, *Estudios Políticos* 41, 157-184.

Revermann, M. 2006. *Comic business. Theatricality, dramatic technique, and performance contexts of Aristophanic comedy*, Oxford.

Revermann, M. 2013. “Paraepic comedy: point(s) and practices”, en Bakola, Prauscello y Telò 2013 (eds.), 101-128.

Reyes Garmendia, E. 2000. “Hegemonía”, en L. Baca Olamendi *et al*. (eds.), *Léxico de la política*, México, 300-303.

Rhodes, P.J. 1972. *The Athenian* boule, Oxford.

Rhodes, P.J. 1980. “Athenian democracy after 403 BC”, *Classical Journal* 75, 305-323.

Rhodes, P.J. 1981. *A commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia, Oxford.

Rhodes, P.J. 1992. “The Athenian revolution”, en D. Lewis *et al*. (eds.), *The Cambridge ancient history, V. The fifth century BC*[2], Cambridge, 62-95.

Rhodes, P.J. 2000a. “Oligarchs in Athens”, en Brock & Hodkinson 2000 (eds.), 119-136.

Rhodes, P.J. 2000b. “Who ran democratic Athens?”, en Flensted-Jensen, Nielsen & Rubinstein 2000 (eds.), 465-477.

Rhodes, P.J. 2003. “Nothing to do with democracy: Athenian drama and the polis”, *Journal of Hellenic Studies* 123, 104-119.

Rieu, A. 1991. “Le moment sophistique: Protagoras et Gorgias”, en P. Schmitter (ed.), *Geschichte des Sprachtheorie: 2. Sprachtheorien der abendländischen Antike,* Tübingen, 119-139.

Rihll, T. 1995. “Democracy denied: why Ephialtes attacked the Areiopagus”, *Journal of Hellenic Studies* 115, 87-98.

Roberts, J. 1994. *Athens on trial. The antidemocratic tradition in Western thought,* Princeton.

Robinson, C. 1946. “The date of Themistocles’ ostracism”, *American Journal of Philology* 67, 265-266.

Robinson, E.W. 1997. *The first democracies. Early popular government outside Athens*, Stuttgart.

Robinson, E.W. 2007. “The sophists and democracy beyond Athens”, *Rhetorica* 25, 109-122.

Robinson, E.W. 2011. *Democracy beyond Athens. Popular government in the Greek classical age,* Cambridge.

Robinson, T. 1996. “The *Dissoi Logoi* and early Greek scepticism”, en R. Popkin (ed.), *Scepticism in the history of philosophy. A Pan-American dialogue. International Archives of the History of Ideas* 145, 27-36.

Rocchi, G. 1971. “L’*Athenaion Politeia* del V sècolo a.C.”, *Parola del Passato* 26, 323-341.

Rocco, C. 1997. *Tragedy and enlightenment. Athenian political thought and the dilemmas of modernity*, Berkeley.

Rodríguez Adrados, F. 1975. *La democracia ateniense*, Madrid.

Roisman, J. 2004. “Speaker-audience interaction in Athens: a power struggle”, en Sluiter & Rosen 2004 (eds.), 262-275.

Roller, D. 1989. “Who murdered Ephialtes?”, *Historia* 38, 257-266.

Romero, L.A. 2010. “Democracia, república y Estado: cien años de experiencia política en la Argentina”, en R. Russell (ed.), *Argentina 1910-2010. Balance del siglo,* Buenos Aires, 15-101.

Romero, L.A. 2011. “La democracia peronista. De Perón a Cristina Kirchner, una forma propia de ejercer el poder”, *La Nación,* martes 15 de noviembre, Año 142, Nº 50.348, p. 15 [en línea: http://www.lanacion.com.ar/1423249-la-democracia-peronista].

Romero, L.A. 2012. “La democracia peronista. El nacionalismo frente a las formas republicanas de gobierno”, *La Nación,* viernes 4 de mayo, Año 143, Nº 50.517, p. 17 [en línea: http://www.lanacion.com.ar/1470200-la-democracia-peronista].

Romilly, J. de, 1962. “Le Pseudo-Xénophon et Thucydide: étude sur quelques divergences de vues”, *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes* III.36, 225-241.

Romilly, J. de, 1971. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris.

Romilly, J. de, 1975. *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris.

Romilly, J. de, 1988. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris.

Rosanvallon, P. 2011. "Penser le populisme", *La vie des idées*, 27 septembre 2011 [http://www.laviedesidees.fr/Penser-le-populisme.html].

Roscalla, P. 1995. "*Perì dè tês Athenaíon politeía*", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 50, 105-30.

Roselli, D. 2011. *Theater of the people. Spectators and society in ancient Athens*, Austin.

Rosen, R.M. 2013. "*Iambos*, comedy and the question of generic affiliation", en Bakola, Prauscello y Telò 2013 (eds.), 81-97.

Rosenbloom, D. 2002. "From *ponêros* to *pharmakos*: theater, social drama, and revolution in Athens, 428-404 BCE", *Classical Antiquity* 21, 282-346.

Rosenbloom, D. 2004. "*Ponêroi* vs. *chrêstoi*: the ostracism of Hyperbolos and the struggle for hegemony in Athens after the death of Perikles, I-II", *Transactions of the American Philological Association* 134, 55-105, 323-358.

Rosler, A. 2005. *Political authority and obligation in Aristotle*, Oxford.

Rossetti, L. 1974. "Le *Nuvole* di Aristofane: perché furono una commedia e non una farsa?", *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 16, 131-136.

Rousseau, J.-J. 1672. *Du contract social*, Amsterdam.

Rousseau, J.-J. 1988. *El contrato social* [1672], Madrid.

Rowett, C. 2013. "Relativism in Plato's *Protagoras*", en Harte & Lane 2013 (eds.), 191-211.

Roy, C. 2012. "The constitutional debate: Herodotus' exploration of good government", *Histos* 6, 298-320.

Ruiz Sola, A. 1987. *Las constituciones griegas*, Madrid.

Ruiz Valerio, J. 2006. "¿La lógica del populismo o el populismo bajo otra lógica?", *Confines* 2/3 (enero-mayo), 103-107.

Ruschenbusch, E. 1966. "Ephialtes", *Historia* 15, 369-376.

Russo, C. 1984. *Aristofane autore di teatro*², Firenze.

Rusten, J. 1985. "Two lives or three? Pericles on the Athenian character (Thucydides 2.40.1-2)", *Classical Quarterly* 35, 14-19.

Ruzé, F. 1997. *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris.

Ryan, F. 1994. "Areopagite domination and prytanies", *L'Antiquité Classique* 63, 251-252.

Rynearson, N. 2013. "Courting the Erinyes: persuasion, sacrifice and seduction in Aeschylus's *Eumenides*", *Transactions of the American Philological Association* 143, 1-22.

Saïd, S. 2013. "Thucydides and the masses", en Tsakmakis & Tamiolaki 2013 (eds.), 199-224.

Salkever, S. 2007. "Whose prayer? The best regime of book 7 and the lessons of Aristotle's *Politics*", *Political Theory* 35, 29-46.

Samons, L. 1999. "Aeschylus, the Alkmeonids and the reform of the Areopagos", *Classical Journal* 94, 221-233.

Sancho Rocher, L. 1991. "*Isonomía kaì demokratía*", *Revue des Études Anciennes* 93, 237-261.

Sancho Rocher, L. 1997. *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Zaragoza.

Sancho Rocher, L. 2007. "*Athenaion Politeia* 34.3, about oligarchs, democrats and moderates in the late fifth century BC", *Polis* 24, 298-327.

Sancho Rocher, L. 2016. "Entre el azar y el mérito: voces críticas relativas al sorteo de las principales magistraturas en Atenas", *Polis. Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad* 28, 131-155.

Sancho Rocher, L. 2017. "La designación aleatoria de las magistraturas y su relación con la democracia", *Habis* 48, 65-84.

Saxonhouse, A. 1996. *Athenian democracy. Modern mythmakers and ancient theorists*, Notre Dame.

Saxonhouse, A. 1998. "Democracy, equality, and *eidê*: a radical view from book 8 of Plato's *Republic*", *American Political Science Review* 92, 273-283.

Saxonhouse, A. 2006. *Free speech and democracy in ancient Athens*, Cambridge.

Schofield, M. 1996. "The sharing in the constitution", *Review of Metaphysics* 49, 831-858.

Schubert, C. 2010. "Die Entstehung eines politischen Mythos in Athen. Von der Tyrannis zur Demokratie", *Behemoth. A Journal on Civilisation* 3/1, 132-169.

Schwartz, J. 1969. "Hérodote et Périclès", *Historia* 18, 367-370.

Scott, L. 2005. *Historical commentary on Herodotus book 6*, Leiden.

Scuillon, S. 2002. "Tragic dates", *Classical Quarterly* 52, 81-101.

Sealey, R. 1964. "Ephialtes", *Classical Philology* 59, 11-22.

Sealey, R. 1974. "The origins of *demokratia*", *Classical Antiquity* 6, 253-295.

Sealey, R. 1987. *The Athenian republic. Democracy or the rule of law?*, Pennsylvania.

Sealey, R. 2004. "Ephialtes, *eisangelia*, and the Council" [1981], en P.J. Rhodes (ed.), *Athenian democracy*, Oxford, 310-324.

Segal, C. 1996. "Aristophanes' *Clouds*-chorus", en E. Segal (ed.), *Oxford readings in Aristophanes*, Oxford, 162-181.

Shaw, J.C. 2015. *Plato's anti-hedonism and the* Protagoras, Cambridge.

Shear, J. 2011. *Polis and revolution. Responding to oligarchy in classical Athens*, Cambridge.

Sickinger, J. 1999. *Public records and archives in classical Athens*, Chapel Hill.

Sickinger, J. 2002. "Literacy, orality, and legislative procedure in classical Athens", en I. Worthington

y J. Foley (eds.), Epea *and* grammata*. Oral and written communication in ancient Greece*, Leiden, 147-169.

Sidewell, K. 2009. *Aristophanes the democrat. The politics of satirical comedy during the Peloponnesian War*, Cambridge.

Sifakis, G.M. 2006. "From mythological parody to political satire: some stages in the evolution of old comedy", *Classica & Mediaevalia* 57, 19-45.

Sinclair, R. 1988. *Democracy and participation in Athens*, Cambridge.

Sintomer, Y. 2011. *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris.

Sluiter, I. & Rosen, R. 2004 (eds.). *Free speech in classical Antiquity*, Leiden.

Smart, J.D. 1977. "The Athenian empire" (review article), *Phoenix* 31, 245-257.

Soares, C. 2014. "*Theoria* e *praxis* politica em Heródoto", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 24, 57-79.

Solana Dueso, J. 2000. *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza.

Sommerstein, A. 1997. "The theatre audience, the *demos*, and the *Suppliants* of Aeschylus", en C. Pelling (ed.), *Greek tragedy and the historian*, Oxford, 63-79.

Sørensen, A.D. 2016. *Plato on democracy and political* technē, Leiden.

Spina, L. 1986. *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli.

Spinoza, B. 1670. *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg.

Spinoza, B. 1677. *Opera posthuma quorum series post præfationem exhibetur*, Amsterdam.

Spinoza, B. 1843. *Opera quae supersunt omnia, I. Principia philosophiae. Cogitata metaphysica. Ethica* (ed. C.H. Bruder), Leipzig.

Spinoza, B. 1844. *Opera quae supersunt omnia, II. De intellectus emendatione. Tractatus politicus. Epistolae* (ed. C.H. Bruder), Leipzig.

Spinoza, B. 1846. *Opera quae supersunt omnia, III. Tractatus theologico-politucus. Compendium grammatices linguae Hebraeae* (ed. C.H. Bruder), Leipzig.

Spinoza, B. 1925a. *Opera, II. Tractatus de intellectus emendatione. Ethica* (ed. C. Gebhardt), Heidelberg.

Spinoza, B. 1925b. *Opera, III. Tractatus theologico-politicus. Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum. Tractatus politicus* (ed. C. Gebhardt), Heidelberg.

Spinoza, B. 1958. *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677], trad. O. Cohan, México.

Spinoza, B. 1986a. *Tratado teológico-político* [1670], trad. A. Domínguez, Madrid.

Spinoza, B. 1986b. *Tratado político* [1677], trad. A. Domínguez, Madrid.

Stadter, P. 1991. “Pericles among the intellectuals”, *Illinois Classical Studies* 16, 111-136.

Stanley, B. 2008. “The thin ideology of populism”, *Journal of Political Ideologies* 13, 95-110.

Starr, C. 1990. *The birth of Athenian democracy. The assembly in the fifth century BC*, Oxford.

Stockton, D. 1982. “The death of Ephialtes”, *Classical Quarterly* 32, 227-228.

Stockton, D. 1990. *The classical Athenian democracy*, Oxford.

Storey, I. 1993. “The dates of Aristophanes’ *Clouds* II and Eupolis’ *Baptai*: a reply to E.C. Kopff”, *American Journal of Philology* 114, 71-84.

Strasburger, H. 1955. “Herodot und das perikleische Athen”, *Historia* 4, 1-25.

Strauss, B. 1996. “The Athenian trireme, school of democracy”, en Ober & Hedrick 1996 (eds.), 313-325.

Strauss, B. 2000. “Democracy, Kimon, and the evolution of Athenian naval tactics in the fifth century BC”, en Flensted-Jensen, Nielsen & Rubinstein 2000 (eds.), 315-326.

Sutton, D. 1981. *A concordance to the anonymous* Constitution of Athens, Chicago.

Swift, L. 2010. *The hidden chorus. Echoes of genre in tragic lyric*, Oxford.

Taggart, P. 1996. *The new populism and the new politics. New protest parties in Sweden in a comparative perspective*, Basingstoke.

Taggart, P. 2000. *Populism*, Buckingham.

Taggart, P. 2002. “Populism and the pathology of representative politics”, en Mény & Surel 2002 (eds.), 62-80.

Taguieff, P.-A. 1995. “Political science confronts populism: from a conceptual mirage to a real problem”, *Telos*, 103, 9-43.

Tatián, D. 2001. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires.

Tatián, D. 2009. *Siponza. Una introducción*, Buenos Aires.

Tatián, D. 2012. *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires.

Taylor, M. 2010. *Thucydides, Pericles, and the idea of Athens in the Peloponnesian war*, Cambridge.

Thibaudet, A. 1922. *La campagne avec Thucydide*, Paris.

Thomas, R. 1989. *Oral tradition and written record in classical Athens*, Cambridge.

Thomas, R. 1992. *Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge.

Thomas, R. 1993. “Performance and written publication in Herodotus and the sophistic generation”, en W. Kullmann y J. Althoff (eds.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen, 225-244.

Thomas, R. 1994. “Literacy and the city-state in archaic and classical Greece”, en A. Bowman y G. Woolf (eds.), *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge, 33-50.

Thomas, R. 2000. *Herodotus in context. Ethnography, science and the art of persuasion*, Cambridge.

Thomas, R. 2003. "Prose performance texts: *epideixis* and written publication in the late fifth and early fourth centuries", en H. Yunis (ed.), *Written texts and the rise of literate culture in ancient Greece*, Cambridge, 162-188.

Thompson, N. 1996. *Herodotus and the origins of the political community. Arion's leap*, New Haven.

Thwaites Rey, M. 2007. "El estado 'ampliado' en el pensamiento gramsciano", en Id. (ed.), *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*, Buenos Aires, 129-160.

Tierney, M. 1938. "The political background of the *Oresteia*", *Studies. An Irish Quarterly Review* 27, 93-110.

Todd, S. 1993. *The shape of Athenian law*, Oxford.

Tompkins, D. 2013. "The language of Pericles", en Tsakmakis & Tamiolaki 2013 (eds.), 447-464.

Tordesillas, A. 1992. "Démocratie et sophistique: une philosophie politique du langage", en *2500 Khrónia Demokratías*, Athéna, 66-76.

Torrano, J. 2001. "A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de Ésquilo", *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 3, 7-23.

Tsakmakis, A. & Tamiolaki, M. 2013 (eds.). *Thucydides between history and literature*, Berlin.

Untersteiner, M. 1949. *I sofisti*, Torino.

Urbinati, N. 1998. "Democracy and populism", *Constellations* 5, 110-124.

Urbinati, N. 2013. "The populist phenomenon", *Raisons Politiques* 51, 137-154.

Valdés, M., Fornis, C. & Plácido, D. 2007. "El sacrificio a las Semnai Theai en Atenas. Autoridad y silencio (*hesychia*) en el Areópago y revitalización del culto en el s. IV", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 19, 107-132.

van Ophuijsen, J., van Raalte, M. & Stork, P. 2013 (eds.). *Protagoras of Abdera. The man, his measure*, Leiden.

Vattimo, G. 1990. "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en Id. *et al*., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, 9-19.

Venturi, F. 1975. *El populismo ruso* [1972^2], Madrid, 2 vols.

Vernant, J.-P. 1965. *Los orígenes del pensamiento griego* [1962], Buenos Aires.

Vickers, M. 1997. *Pericles on stage. Political comedy in Aristophanes' early plays*, Austin.

Vidal-Naquet, P. 2005. *Le chasseur noire. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*^{3}, Paris.

Vignali, D. 2006. *I sofisti. Retori, filosofi ed educatori*, Roma.

Villacèque, N. 2008. "Histoire de la *poikilía*, un mode de reconnaissance sociale dans la démocratie athénienne", *Revues des Études Anciennes* 110, 443-459.

Villacèque, N. 2013. *Spectateurs de paroles! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes.

Villaverde, M. 2002. "Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia", *Revista de Estudios Políticos* 116, 85-106.

Vittori, D. 2017. "Re-conceptualizing populism: bringing a multifaceted concept within stricter borders", *Revista Española de Ciencia Política* 44, 43-65.

Vlastos, G. 1953. "*Isonomia*", *American Journal of Philology* 74, 337-366.

Walker, E. 1927. "The Periclean democracy", en J. Bury (ed.), *The Cambridge ancient history, V. Athens 478-401 BC*, Cambridge, 98-112.

Wallace, R. 1974. "Ephialtes and the Areopagos", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15, 259-269.

Wallace, R. 1989. *The Areopagos council to 307 BC*, Baltimore.

Wallace, R. 1998. "The sophists in Athens", en D. Boedeker y K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy, empire, and the arts in fifth-century Athens*, Cambridge (Mass.), 203-222.

Wallace, R. 2004. "The power to speak –and not to listen– in ancient Athens", en Sluiter & Rosen 2004 (eds.), 221-232.

Wallace, R. 2007. "Revolutions and a new order in Solonian Athens and archaic Greece", en Raaflaub, Ober, Wallace *et al*. 2007, 49-82.

Walters, K.R. 1976. "The 'ancestral constitution' and fourth-century historiography in Athens", *American Journal of Ancient History* 3, 129-144.

Waters, K.H. 1972. "Herodotos and politics", *Greece & Rome* 19, 136-150.

Weiss, R. 2006. "The strategic use of myth in the *Protagoras* and *Meno*", *Interpretation* 33, 133-152.

Whitman, C. 1964. *Aristophanes and the comic hero*, Cambridge (Mass.).

Whitmarsh, T. 2014. "Atheistic aesthetics: the *Sisyphus* fragment, poetics and the creativity of drama", *Cambridge Classical Journal* 60, 109-126.

Will, E. 1978. "Un nouvel essai d'interprétation de l'*Athenaion Politeia* pseudoxénophantique", *Revue des Études Grecques* 91, 77-95.

Willi, A. 2010. "The lenguage of old comedy", en G.W. Dobrov (ed.), *Brill's companion to the study of Greek comedy*, Leiden, 471-510.

Willi, A. 2014. "The language(s) of comedy", en M. Revermann (ed.), *The Cambridge companion to Greek comedy*, Cambridge, 168-185.

Wilson, J. 1990. "*Sophrosyne* in Thucydides", *Ancient History Bulletin* 4, 51-57.

Wilson, P. 2008. "Costing the Dionysia", en M. Revermann y P. Wilson (eds.), *Performance, iconography, reception. Studies in honour of Oliver Taplin*, Oxford, 88-127.

Wilson, P. 2009. "Tragic honours and democracy; neglected evidence for the politics of the Athenian

Dionysia”, *Classical Quarterly* 59, 8-29.

Winnington-Ingram, R. 1949. “Clytemnestra and the vote of Athena”, *Journal of Hellenic Studies* 68, 130-47.

Winton, R. 2004. “Thucydides 2.37.1: Pericles on Athenian democracy”, *Rheinisches Museum für Philologie* 147, 26-34.

Wise, J. 1998. *Dionysus writes. The invention of theatre in ancient Greece*, Ithaca.

Wolin, S. 1996. “Transgression, equality, and voice”, en Ober & Hedrick 1996 (eds.), 63-90.

Wolz, H. 1963. “The Protagoras myth and the philosopher-kings”, *Review of Metaphysics* 17, 214-234.

Woodhead, A. 1967. “*Isegoria* and the council of 500”, *Historia* 16, 129-140.

Woodruff, P. 2013. “*Euboulia* as the skill Protagoras taught”, en van Ophuijsen, van Raalte & Stork 2013 (eds.), 179-193.

Woods, D. & Wejnert, B. 2014 (eds.). *The many faces of populism. Current perspectives*, Bingley.

Wright, M. 2008. *Euripides: Orestes*, London.

Yunis, H. 1991. “How do the people decide? Thucydides on Periclean rhetoric and civic instruction”, *American Journal of Philology* 112, 179-200.

Yunis, H. 1996. *Taming democracy. Models of political rhetoric in classical Athens*, Ithaca.

Zanatta, L. 2014. *El populismo* [2013], Buenos Aires.

Zaslavsky, R. 1982. “The Platonic godfather: a note on the *Protagoras* myth”, *Journal of Value Inquiry* 16, 79-82.

Zilioli, U. 2007. *Protagoras and the challenge of relativism. Plato’s subtlest enemy*, Aldershot.

Zilioli, U. 2013. “Protagoras through Plato and Aristotle”, en van Ophuijsen, van Raalte & Stork 2013 (eds.), 233-258.

Zumbrunnen, J. 2002. “Democratic politics and the ‘character’ of the city in Thucydides”, *History of Political Thought* 23, 565-589.

Zumbrunnen, J. 2008. *Silence and democracy. Athenian politics and Thucydides’* History, Pennsylvania.

Zumbrunnen, J. 2012. *Aristophanic comedy and the challenge of democratic citizenship*, Rochester.

Procedencia de los textos

A lo largo de estas páginas, cuando lo he creído pertinente, he retomado con nuevos desarrollos varios de los tópicos analizados en mi libro *La democracia en tiempos de tragedia*, revisándolos de manera crítica o dando nuevas perspectivas. En función de brindar a los lectores referencias adecuadas, y expresar mi reconocimiento hacia las revistas especializadas y las casas editoriales que acogieron las primeras versiones de esta investigación, se detalla aquí la lista de textos, ordenados cronológicamente, que han sido integrados en este volumen conforme al plan de trabajo delineado: "Los *dissoì lógoi* en las *Nubes* de Aristófanes: esquema formal y punto de detención de la proliferación discursiva", *Circe de Clásicos y Modernos*, 10, 2005/6, pp. 177-193; "Atenas, entre el *krátos* y la *arkhé*: el lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia", en J.M. Cortés Copete, E. Muñiz Grijalvo y R. Gordillo Hervás (eds.), *Grecia ante los imperios. V Reunión de Historiadores del Mundo Griego Antiguo*, Sevilla, Ed. Universidad de Sevilla, 2011, pp. 155-166; "La asamblea ateniense y el problema del estado: instauración y agotamiento de una subjetividad política", en M. Campagno, J. Gallego y C.G. García Mac Gaw (eds.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Miño y Dávila Ed., 2011, pp. 181-222 (extracto); "Los *poneroí* y la crisis de la democracia radical ateniense: la propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *dêmos*", en F. Reduzzi (ed.), *Dipendenza ed emarginazione nel Mondo Antico e Moderno. XXXIII Convegno Internazionale GIREA*, Roma, Aracne Ed., 2012, pp. 89-101; "La soberanía popular, entre la democracia y la república: de la Grecia antigua a la actualidad", en C. Ames y M. Sagristani (eds.), *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua IV*,

Córdoba, Ed. Universidad Nacional de Córdoba, 2014, pp. 74-92; "Aristóteles, la democracia ateniense y el problema de la anarquía", *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates Filosóficos*, 4, 2016, pp. 29-43; "La politique, une invention humaine ou divine? La pensée de Protagoras et le regard platonicien", *Dacia. Revue d'Archéologie et d'Histoire Ancienne*, 60, 2016 [2017], pp. 111-120; "La révolution athénienne: penser l'événement démocratique", *Dialogues d'His-toire Ancienne*, 43/1, 2017, pp. 33-65; "Democracia, estado, sujeto: pensar la política en la Atenas clásica", en M.C. Colombani, J. Ferguson y J. Gerardi (eds.), *Miradas interdisciplinarias del Mundo Antiguo. Encuentros de Historia, Filosofía y Letras*, Mar del Plata, Ed. Universidad Nacional de Mar del Plata, en prensa; "La política del *dêmos* ateniense, entre la vieja y la nueva democracia", en J. Cortadella, A. Gonzalès y O. Olesti (eds.), *Lo viejo y lo nuevo en las sociedades antiguas. XXXVI Coloquio Internacional GIREA*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, en prensa.